

Liturgie en versoening, die inkulturasie van rituele van versoening in Suid-Afrika ('n ondersoeksvoorstel).



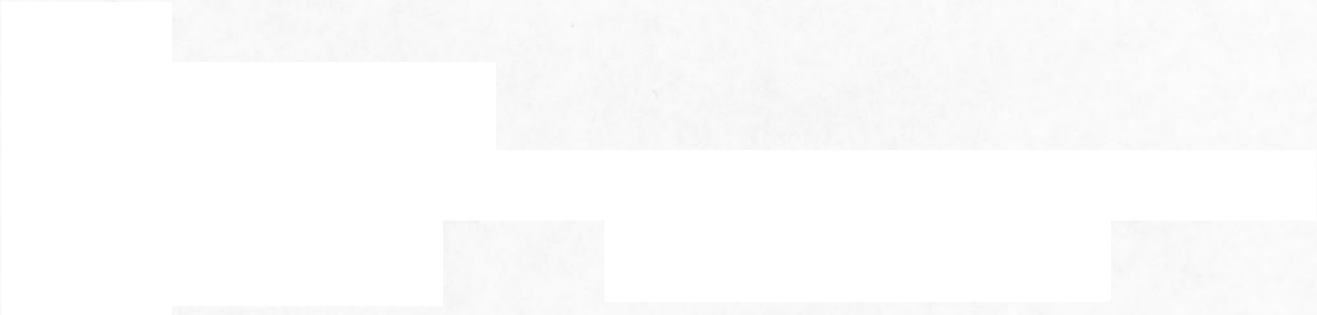
Voorgelê ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad Magister in Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

**Student: C. J. Wepener
Studieleier: Prof. dr. P. G. J. Post**

Januarie 2000

VERKLARING

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie werkstuk vervat, my eie oorspronklike werk is wat nog nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige ander universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê is nie.



SAMEVATTING

As multidissiplinêre liturgiëwetenskaplike ondersoek, sal van al sewe bestaande ondersoekswyses binne die liturgiëwetenskap gebruik gemaak word, te wete *liturgie as boek*; 'n *diepte benadering*; *die integrale benadering*; *primêre- en sekondêre bronne*; *benoeming en toe-eiening*; *kontekstueel: antropologies en kultureel*; *en hede, verlede, kontinuïteit en diskontinuïteit, toekoms*. Hierdie sewe benaderings sal die matriks van die ondersoek vorm wat deur die ondersoeker self deur middel van interferensie, 'n sogenaamde getemde intuïsie en die Bybel as krities-normatiewe bron gestuur sal word. Soos blyk uit die titel van die ondersoek, word daar veral gewerk met die dinamiese begrip inkulturasie. Synde die ondersoek gedoen word met die oog op liturgiese inkulturasie, moet die dinamiek van liturgie/kultus en kultuur, asook die tydsapek van kontinuïteit en diskontinuïteit met die liturgiese tradisie wat deur die begrip inkulturasie opgeroep word, in berekening gebring word.

In hierdie ondersoeksvoorstel is drie van die vyf beoogde hoofdele al eksemplaries oopgemaak, naamlik inkulturasie, ritualiteit en geskiedenis van versoeningrituele in die Christelike tradisie. Hierdie drie hoofdele sal in die finale ondersoek weer vanuit 'n Suid-Afrikaanse perspektief oopgemaak word, en aangevul word met 'n resente kontekstuele analise met behulp van deelnemende observasie gerig op versoeningrituele, asook 'n teologiese hoofstuk oor die begrip versoening.

Die matriks sal deurgaans op al vyf dele toegepas word, eers op elkeen afsonderlik en daarna op almal saam. Hierdie proses sal deur middel van interferensie en kwaliteite van ritueel plaasvind om te sien watter kraglyne en reekse kwaliteite afgelei kan word uit die proses. As 'n geheel staan die proses in diens van die inisiële vraagstelling, "Hoe 'n beter geïnkultureerde rituele repertoire van versoening verkry kan word?". Sodoende wil die ondersoek 'n bydrae lewer tot die *liturgia condenda* (liturgie in wording), om mee te werk aan die ideaal dat die huidige liturgiese vormgewing in Suid-Afrika, maar spesifiek ook in die Nederduitse Gereformeerde Kerk, op 'n teologies en antropologies verantwoorde wyse geskied.

ABSTRACT

As a multidisciplinary liturgical scientific research project, all seven existing methods within the field of Liturgy will be used. These seven methods are namely: *liturgy as book; a depth approach; the integral approach; primary and secondary sources; designation and appropriation; contextual: anthropological and cultural; as well as present, past, continuity and discontinuity, future*. These seven approaches will form the matrix of the research that will be steered/directed by the researcher himself by means of interference, a so-called tamed intuition and the Bible as critical-normative source. As indicated in the title of the research proposal, the dynamic concept of inculturation will play a vital role throughout the course of the research. Since the research will be done with the intention of liturgical inculturation, the dynamic of cult and culture, as well as the time aspect of continuity and discontinuity, must be brought into account.

It follows that a number of main parts will have to be opened, of which three parts have already been opened to serve as an example in this research proposal. These main parts are firstly a chapter on inculturation, secondly a chapter on ritual theory and also a chapter on the history of rituals of reconciliation within the Christian tradition. These three main parts will be opened again from a South African perspective in the final research, but will also be supplemented with a part on the theology of reconciliation, and a recent contextual analysis by means of participatory observation/ethnography.

Throughout the proposed research the matrix will be applied to each chapter individually, and then on everything as a whole. The whole process will be steered by the concepts interference and quality of ritual in order to see what lines of force or series of qualities can be distilled from the process. As a whole the research will serve the initial question, namely: "How a better inculturated repertoire of rituals of reconciliation can be attained?" On this basis the research aims at making a contribution towards the so-called *liturgia condenda* (liturgy in process/formation), working towards the goal that the current liturgical formation in South Africa, and specifically within the Dutch Reformed Church, will take place in a theologically and anthropologically justifiable fashion.

Voorwoord

Die aanset tot hierdie studie het in 1998 gekom toe prof. Bethel Müller my aangemoedig het om liturgiewetenskaplik te gaan kersopsteek in Nederland. Vanweë verskeie oortuigings is gesoek na 'n instelling waar ritualiteit as uitgangspunt geneem word, en heel 'breed' met betrekking tot die liturgie gedink word. So het dit gekom dat ek aansoek gedoen het by die Teologiese Fakulteit Tilburg van die Katolieke Universiteit Brabant, waar prof. Paul Post tans huidiglik die lyn van sy voorganger prof. Gerard Lukken voortsit deur klem te lê op ritualiteit.

Hierdie ondersoeksvoorstel is dan ook die produk van my studies en ondersoek in Tilburg onder leiding van prof. Paul Post. Die oogmerk van die voorstel is 'n voorlopige verkenning van die terrein van Liturgiewetenskap, asook die raamwerk vir 'n projek wat in Suid-Afrika van stapel gestuur kan word. Vir 'n student met sewe(7) jaar Gereformeerde teologiese opleiding agter die rug was hierdie Katolieke invalshoek 'n besonder verrykende ervaring gewees. Dit is dan ook my oortuiging dat die gebruikmaking van beide Protestantse- en Katolieke bronne in hierdie ondersoek, sal sorg vir 'n eindproduk wat die beste van twee wêrelde bevat.

Graag wil ek dan ook 'n aantal bedankings doen:

- Allereers wil ek prof. dr. Paul Post bedank vir sy belangstelling, gasvryheid, en professionele begeleiding.
- Prof. dr. Bethel Müller wil ek bedank vir sy motivering en bekendstelling aan die wêreld van Liturgiewetenskap.
- Alle personeel en medewerkers aan die TFT wil ek graag bedank vir alle reëlins vooraf, en gasvryheid gedurende my studies, asook vir die finansiële steun. Veral ook dr. Louis van Tongeren vir sy aandeel aan die opleiding in die geskiedenis van die liturgie.
- Die grootste gedeelte van die befondsing was afkomstig van 'n beurs van NUFFIC vir wie ek dan ook wil bedank.
- Verder wil ek ook my ma, Drienie, bedank vir haar ondersteuning en belangstelling, asook vir rev. Alan Radcliffe vir sy stimulerende liturgiese gesprekke oor die afgelope klompie jare.
- In die besonder wil ek my vrou, Clara, bedank vir haar ondersteuning en aanmoediging in Nederland, asook haar besondere insig as Spraakterapeut in die Liturgiewetenskap.

Opgedra aan my ma Drienie

INHOUDSOPGAWE

1

1. AANVRAERS	4
2. TITEL VAN DIE ONDERSOEK	4
3. INSTITUSIONELE OMGEWING	4
4. PROBLEEM- / VRAAGSTELLING	3
5. SAMESTELLING VAN DIE GROEP BETROKKE BY DIE UITVOERING VAN DIE ONDERSOEK	4
6. TOTALE SUBSIDIEDUUR	4
7. PUBLIKASIES	4
8. BREËRE OPSET	4
8.1 Uitgangspunte	4
8.2 Skema	9
8.3 Fases van die beplande ondersoek	11
9. INKULTURASIE VAN DIE LITURGIE	12
9.1 Inkulturasie	14
9.2 Kultuur	16
9.3 Kultus	21
9.4 Konklusie	24
10. SIMBOOL EN RITUEEL	26
10.1 Teken	26
10.2 Simbool	26
10.3 Simboolhandeling	28
10.4 Simbooltaal	28
10.5 Rituele	31

10.5.1 Kenmerke van rituele	31
10.5.2 Funksionering (dimensies) van rituele	35
10.5.3 Definiëring van ritueel	41
10.6 Konklusies	42
11. 'N DIAKRONIESE ONDERSOEK NA DIE RITUELE VORMGEWING VAN SKULD, VERSOENING EN VREDE IN DIE GESKIEDENIS VAN DIE CHRISTELIKE LITURGIE.	44
11.1 Skuld en versoening	45
11.1.1 60 - 312AD	
11.1.2 312 – 600AD	55
11.1.3 500 – 1550AD	61
11.1.4 1500 – 1600AD	68
11.1.5 1570 en daarna.	76
11.2 Gevolgtrekkings	84
12. METODOLOGIESE VERHELDERING MET BETREKKING TOT DEELNEMENDE OBSERVASIE.	88
12.1 Die kwalitatiewe vraelyste	88
12.2 Die kwalitatiewe ondersoek gerig op deelnemende observasie	89
12.2.1 Praktiese reëlins	90
12.2.2 Terminologie	92
12.2.3 Enkele etiese aspekte	95
12.2.4 Strewe na objektiwiteit	97
12.2.5 Dokumentasie van observasie	99
12.3 Konklusie	102
13. SLOT	103
14. GERAADPLEEGDE LITERATUUR.	104
14.1 Algemeen liturgies.	104
14.2 Liturgie en inkulturasie.	104
14.3 Skuld en versoening.	106
14.4 Ritueel en simbool	109
14.5 Metodologie / Veldwerk	110
1. Aanvraers	

-Prof. dr. P.G.J. Post, Liturgisch instituut / Theologische Faculteit Tilburg / Katholieke Universiteit Brabant, Academielaan 9, 5037 ET Tilburg, Nederland, tel: +31(013) 4662585 (werk); (035) 6946926 (huis).

-Prof. dr. B.A. Müller, Departement Praktiese Teologie en Missiologie / Teologiese Fakulteit / Universiteit van Stellenbosch, Dorpsstraat 171, Stellenbosch 7600, Suid-Afrika, tel: +27(021) 808 3636 (werk); (021) 887 1413 (huis).

2. Titel van die ondersoek

Liturgie en versoening, 'n ondersoek na die inkulturasie van rituele van versoening in Suid-Afrika ('n ondersoeksvorstel).

3. Institusionele omgewing

Liturgisch Instituut / Theologiese Fakulteit Tilburg / Katholieke Universiteit Brabant,
Academielaan 9, 5037 ET Tilburg

Tel: +31 (013) 4662585 / 46662056

4. Probleem- / Vraagstelling

Hoe kan 'n liturgiese rituele repertoire 'n bydrae lewer in die proses van vrede en versoening in Suid-Afrika?

Daar is 'n vraag na 'n liturgiese praxis wat kan help om 'n nuwe geloofsetos rakende skuld, vrede en versoening te vorm in 'n gewelddadige samelewing. Hierdie behoefte doen sigself voor vanuit die huidige gewelddadige Suid-Afrikaanse konteks waar versoening en vrede op vele terreine van die samelewing noodsaaklik is. Dus: welke rituele en simbole (of riglyne daaromtrent), kan in Suid-Afrika geïnkultureer word, ten einde 'n nuwe geloofsetos rakende skuld, vrede en versoening te vorm?

5. Samestelling van die groep betrokke by die uitvoering van die ondersoek

Begeleiding:

-Prof.dr. P.G.J. Post, hoogleraar liturgie en sacramententheologie aan de TFT en directeur van die Liturgisch Instituut.

-Prof.dr. B.A. Müller, dosent homiletiek en liturgie aan die Universiteit van Stellenbosch.

-Prof.dr. D.J. Louw, hoof van departement praktiese teologie en missiologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

Uitvoerder:

-C.J. Wepener, student M.Th. (Liturgie) en proponent by die Nederduitse Gereformeerde Kerk Calitzdorp.

6. Totale subsidieduur

September 1999 tot en met Januarie 2000 in Tilburg. Finansieël gesteun deur NUFFIC (Netherlands organization for international cooperation in higher education) en die TFT (Theologisch Faculteit Tilburg van die Katholieke Universiteit Brabant).

7. Publikasies

Ondersoeksvoorstel ter gedeeltelike vervulling van die graad Meester in die Teologie (MTh), met die oog op die toekomstige uitwerking in 'n proefskrif o.l.v. Dr. J.H. Cilliërs en Prof. dr. P.G.J. Post.

Een artikel in *NGTT* getiteld " 'Liturgiese kitsch?' - liturgiewetenskaplike verkenning van 'n Gereformeerde ritueel".

8. Breëre opset

8.1 Uitgangspunte

Hierdie probleemstelling vra eerstens om 'n groot ontledingseenheid en tweedens vir heelwat interpretasie. Die ontledingseenheid sal in 'n aantal kaders uiteenval wat elkeen afsonderlik aan bod sal kom. Daarna sal gegewens wat daaruit afgelei is onderwerp word aan evaluasie wat uiteindelik verwerk sal word in enkele voorstelle ten opsigte van liturgiese inkulturasie.

Wanneer hier egter met die spesifieke perspektief gewerk word, te wete die inkulturasie van 'n liturgiese rituele repertoire van vrede en versoening in Suid-Afrika, sal dit 'n aantal uitgangspunte impliseer. Hierdie uitgangspunte van die ondersoek sal vervolgens eers gepresenteer word en daarna verantwoord word.

Die eerste en mees basiese uitgangspunt is dat die primêre / direkte objek wat ondersoek sal word, die antropologiese fenomeen van ritualiteit sal wees. Liturgie sal hier dus breër benader word as die tradisionele veronderstelling dat liturgie 'n boek is¹. Dit sal behels dat ritualiteit, Christelik sowel as profaan, sal dien as onderwerp vir studie. Die hele studie sal dus uitgaan vanaf die sogenaamde integrale benadering. Hieruit spruit 'n aantal gevolge voort. Indien rituele as uitgangspunt geneem word sal die konteks waarin hulle voorkom ook aan bod moet kom. Hier sal dit spesifiek die Suid-Afrikaanse konteks behels. Vanweë die dinamiese wisselwerking wat daar bestaan tussen ritualiteit aan die een kant, en die konteks aan die ander kant, sal rekening gehou moet word met inkulturasie wat deurgaans as perspektief sal dien. Sodra die begrip inkulturasie egter geïntroduseer is, moet daar ook rekening gehou word met die tydsaspek. Dit sal behels dat die rituele praktyk soos dit huidiglik daar uitsien ondersoek moet word, sowel as die rituele praktyk soos dit in die verlede vorm aangeneem het in die spesifieke kultuur. Wanneer liturgie dus só integraal benader word, sal die antropologiese dimensie ook aandag moet geniet. Dit sal geskied deur te kyk na die wyse waarop mense betrokke is by liturgie, wat 'n verskuiwing vanaf 'n eng kognitief-serebrale betrokkenheid by liturgieviering, na 'n meer omvattende kyk na die mens as liggaamlik-sintuiglik betrokke by liturgie / ritualiteit, sal impliseer.

Hierdie ondersoek sal metodologies bou op die werksmetodes van Lukken en Wegman, soos uiteengesit en verder geneem deur Post². Liturgie as dissipline sal multidissiplinêr benader word sodat verskeie vakdissiplines aangewend sal word. Daarnaas bestaan daar ook binne Liturgiewetenskap self verskeie benaderingswyses³. Al sewe(7) hierdie ondersoekswyses werk ook op mekaar in deur middel van interferensie. Hierdie stand van sake gee aan 'n

¹ Vergelyk hoofstuk 9.

² Sien in hierdie verband Post, P. 1999a. Ongepubliseerde Nederlandse teks van 'Feast as a Key Concept in a Liturgical Studies Research Design', In: Post, P. e.a. (reds.). *Cristian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*. Leuven: Peeters 2000.

³ Post, P. noem in sy artikel, 1999b. Interferentie en intuïtie: over de eigen aard van het liturgiewetenschappelijk onderzoeksontwerp. Gepresenteer by NOSTER-Simposium, September 1999 te Utrecht, sewe (7) ondersoekswyses, te wete liturgie as boek; 'n diepte benadering; integrale benadering; primêre en sekondêre loci; benoeming en toe-eiening; konteks: antropologies en kultureel; en ten slotte hede, verlede, kontinuïteit en diskontinuïteit, toekoms: liturgia condenda.

Liturgiewetenskaplike ondersoek 'n besondere eie-aard, maar maak dit ook uiteraard taamlik kompleks. Volgens Post⁴ is elke liturgiese studie, "een rituele, antropologiese en culturele studie". Vervolgens is dit nodig om die genoemde uitgangspunte en die wyse waarop hulle tereg sal kom in die navorsing te verantwoord.

Met rituele as uitgangspunt sal die vakgebied "Ritual studies" saam met liturgiewetenskap aangewend word om rituele te bestudeer. Grimes se idee van kwaliteite van rituele sal gebruik word om die rituele te beskryf. "Grimes tries to determine the calibre of ritual through a series of qualities. The list of qualities functions as a sort of working tool in this process. Later the qualities were used more openly and indicatively, even by Grimes himself. Qualities now came to be seen not so much as a theoretical instrument for determining ritual calibre, but more generally as tendencies or characteristics through which ritual repertoires could be described and categorized"⁵. Deur reekse van hierdie kwaliteite te bepaal poog navorsers om neigings vas te stel in ritualiteit in 'n gegewe kulturele of religieuse konteks⁶.

Binne hierdie ondersoek sal die ondersoeker homself beskou as deel van die geheel wat sturing gee aan die proses. Gevolglik sal die ondersoeker ook bewus moet wees van sy eie kontekstualiteit, en is daar hier dus geen sprake van 'n onbetrokke observeerder aan die kant van die ondersoeker nie. Soos Lukken⁷ tereg opmerk, "Een volkomen objektief onderzoeker is onmogelijk". Op hierdie punt haal Post vir Lukken aan wat sê dat 'n Sistematiese Liturgiewetenskaplik oor 'n goeie "getemde intuïtie"⁸ behoort te beskik. Vanuit hierdie kader sal ook die behoefte wat daar aan vrede en versoening bestaan in Suid-Afrika aan die lig kom. Vanweë die introdusering van "Ritual studies" in hierdie navorsing, sal die wetenskaplike instrumente, kwaliteit van ritueel en interferensie, ook binne die hele opset aan bod kom, om

⁴ Post, P. 1999c. Inleiding by simposium, *Liturgie en muzische taal. Het gezongde eucharistiesch gebed*. Oktober 1999 te Tilburg.

⁵ Post, P. 1999a. 'Feast as a Key Concept in a Liturgical Studies Research Design', p. 9.

⁶ Op Grimes se gebruik van die begrip "kwaliteite" sal later in meer detail ingegaan word.

⁷ Lukken, G. 1997. Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Metodische verheldering en vragen. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13, p. 145.

⁸ "Door Nederlandse liturgisten als Gerard Lukken en Herman Wegman wordt de uiteindelijke dynamische verificatie in wezen gezien als een creatief en voor een belangrijk deel intuïtief proces dat zowel de actuele liturgisch praxis als primaire bron erkent en analyseert op dieptestructuur en kritisch-normatief hanteert voor de liturgie condenda, als bereid is de liturgisch traditie als toetssteen en richtinggever te erkennen voor heden en toekomst. De interferentie en daar in het spel zijnde creativiteit en intuïtie worden uiteindelijk gestuurd door hetgeen men kan betitelen als 'anamnetiesche dieptestructuur'. Beide lijnen ontmoeten elkaar in het liturgisch verband tussen verleden, heden en toekomst met als basale dieptestructuur de paschale vierslag van lijden, sterven, verrijzen en wederkoms van Christus". Post, P. 1999b. Interferentie en intuïtie: over het eigen aard van het liturgiewetenschappelijk onderzoeksontwerp, p. 12.

sodoende te verduidelik hoe al die gegewens saam verwerk sal word in 'n bruikbare model vir navorsing.

'n Verdere uitgangspunt wat vra om verantwoording is primêre en sekondêre bronne. Met laasgenoemde twee terme word geen hiërargie veronderstel nie, maar alleen 'n wyse om 'n greep te kry op die liturgie. Primêre bronne verwys in hierdie verband na liturgieë rakende versoening waarmee lidmate eerstehands omgaan, na die tradisie, na geskrifte van die kerkvaders oor hoe daar in die geskiedenis van die kerk met versoening omgegaan is in die erediens en samelewing, asook sekere Skrifgedeeltes. Sekondêre bronne sal dus uiteraard dui op geskrifte wat oor die rituele praktyk geskryf is deur teoloë en ander mense wat nie noodwendig eerstehands besig is met die praktyk nie⁹. So byvoorbeeld kan 'n Psalm as primêre bron dien, terwyl 'n perikoop van Paulus wat handel oor die erediens¹⁰ as sekondêre bron kan dien. Hier sal die konteks weereens in ag geneem moet word, ten einde vas te stel hoe spesifieke rituele binne 'n bepaalde konteks vorm gekry het. Die tydspek sal hier ook uiteraard van integrale belang wees. Hoe liturgieë in verskillende tye in die geskiedenis vorm gekry het sal 'n diakroniese tendensstudie vereis. Sodoende sal gesien word hoe onder andere tyd en plek deur die geskiedenis bepalend was (en is) vir die vormgewing van die rituelepraktyk. Die bevindinge sal aangewend word as sekondêre bron vir die ondersoek. Ook hier sal die konsep van liturgiese inkulturasie dus tereg kom, hetsy soos dit in die verlede geskied het, of soos dit in die huidige praktyk behoort te gebeur. Terselfdertyd sal die huidige rituele praktyk in Suid-Afrika aan die hand van die primêre- en sekondêre bronne geanaliseer word in 'n sinkroniese studie. So 'n studie behoort lig te werp op die huidige stand van sake ten opsigte van ritualiteit. Die feit dat beide primêre- en sekondêre bronne dus 'n rol sal speel is 'n belangrike uitgangspunt van hierdie ondersoek.

-

Ten einde die konteks tot sy reg te laat kom, sal die Suid-Afrikaanse konteks deur middel van designasie / benoeming (beskrywing van konteks van buite af) en appropriasie / toe-eiening (beskrywing van konteks deur die groep self) verken word¹¹. Hierdie tipe verkenning (designasie en appropriasie) sal ook ten opsigte van die bronne aangewend word. Uiteraard

⁹ Vergelyk Post, P. 1999b. Interferentie en intuïtie: over het eigen aard van het liturgiewetenschappelijke onderzoeksontwerp, p. 7-8.

¹⁰ Byvoorbeeld 1 Korintiërs 11 waar dit handel oor ongepaste deelname aan die Nagmaal.

¹¹ Benoeming hang dikwels saam met die sekondêre bron, en toe-eiening met die primêre bron, alhoewel dit nie noodwendig so hoef te wees nie.

kan die hele Suid-Afrikaanse samelewing nie aan bod kom nie, en daarom sal doelbewuste keuses in hierdie verband gemaak moet word. Gevolglik sal gekyk word na die terreine waar die vraag na versoening en vrede akut is, en daarom sal sake soos die pluralistiese samelewing, die koloniale verlede, die apartheidsbeleid (kerklik en staatkundig), die huidige vlag van misdaad, rykdom en armoede, werkloosheid en demografiese gegewens deur middel van designasie beskryf word. Hier sal resente werk van sosioloë aangewend word. Ten einde die Suid-Afrikaanse konteks deur middel van appropriasie te beskryf, en dit spesifiek ten opsigte van versoening en vrede, sal gebruik gemaak word van 'n empiriese peiling. Hierdie peiling sal egter nie in hierdie ondersoeksvoorstel gedoen word nie, maar wel in die finale ondersoek.

Ten opsigte van die konteks sal in hierdie studie wel ingegaan word op die begrippe skuld, geweld, vrede en versoening. Daar sal 'n diakroniese tendensstudie ten opsigte van rituele van skuld, versoening en vrede in die geskiedenis van die Christelike liturgie gedoen word. Sodoende kan die historiese bron voorlopig oopgemaak word met betrekking tot rituele van vrede en versoening. Verder sal die wyse waarop appropriasie en designasie gebruik sal word en die empiriese metodologie in 'n aparte kader binne hierdie ondersoeksvoorstel uiteengesit word. Naas die empiriese peiling, en die voorlopige drie hoofstukke aangaande inkulturasie, ritualiteit en 'n diakroniese historiese oorsig, sal daar veral van veldwerk / deelnemende observasie binne 'n bepaalde casus / konteks gebruik gemaak word.

Die kontekstuele analise van 'n bepaalde casus deur middel van deelnemende observasie sal sinkronies van aard wees, deurdat dit die huidige stand van sake in die betrokke konteks ten opsigte van ritualiteit wil beskryf, terwyl die historiese oorsig diakronies sal wees ten einde die ontwikkeling van rituele aan te toon. Soos Dingemans tereg opmerk, "Theologie ontstaat uit een interactie op het kruispunt van de traditie en de context"¹².

Deur middel van interferensie sal al die verskillende insigte op mekaar inwerk ten einde so omvattend as moontlik die verlede en hede ten opsigte van konteks en ritualiteit in Suid-Afrika te beskryf met die oog op die toekoms. Vervolgens sal die volgende kaders (inkulturasie; simbool en ritueel; 'n diakroniese historiese oorsig met betrekking tot rituele van skuld, vrede en versoening; die metodologie van veldwerk binne die Kulturele Antropologie) aan bod kom, wat sal dien as voorlopige profilering en verkenning van die terrein van

ritualiteit wat in die finale ondersoek gebruik sal word in Suid-Afrika. Dit sal ook dien as verkenning van die veld van liturgiewetenskap en die funksionering van 'n integrale benadering. Die hele voorafgaande proses sal in diens staan van die ideaal: "Hoe 'n beter geïnkultureerde praktyk verkry kan word ten opsigte van rituele en simbole van versoening en vrede in Suid-Afrika".

Die basiese hipotese ten grondslag van hierdie navorsing is dat rituele en simbole 'n groot bydrae kan maak in die proses van vrede en versoening in Suid-Afrika. Verder bestaan die oortuiging dat daar rituele en simbole is wat eie is aan die Suid-Afrikaanse konteks en noodsaaklik is in die versoeningsproses, maar vanweë verskeie redes nog nie (voldoende) geïnkultureer is nie. Daarom is die navorser van mening dat rituele en simbole op oordeelkundige wyse ingevoer kan word in die Suid-Afrikaanse konteks met die oog op vrede en versoening op alle terreine van die samelewing.

Samevattend bestaan die hipotese dus uit die oortuigings dat daar ruimte bestaan vir die uitbreiding van die liturgiese skopus, en dat rituele en simbole by uitstek geskik is daarvoor. Dit kan geskied deur middel van die inkulturasie van rituele en simbole van vrede en versoening, wat moontlik kan help met die formasie van 'n nuwe geloofsetos rondom skuld, vrede en versoening in 'n gewelddadige samelewing.

8.2 Skema

Met hierdie uitgangspunte sal voortaan 'n skema opgestel word om aan te toon hoe beoog word om hierdie projek te realiseer. Daarmee word bedoel die eerste uitwerking van 'n aantal hoofstukke in hierdie ondersoeksvoorstel as vertrekpunt, asook die beplande ondersoek binne die kader van 'n kontekstuele analise / casus.

Soos reeds vermeld is die oogmerk van die ondersoek om te kom by die inkulturasie van rituele van versoening en vrede. Wanneer die vraag na inkulturasie gestel word, word daarmee saam die vraag gestel na wat 'n adekwate ritueel is vir die betrokke konteks. Ten einde die vraag na die adekwaatheid van 'n ritueel te beantwoord, is dit nodig om twee begrippe allereers nader te omskryf. Hierdie twee begrippe behels inkulturasie en

¹² Dingemans, G.D.J. 1996. *Manieren van Doen*. Kampen: Uitgeverij Kok, p. 49.

versoening¹³. Deur middel van twee hoofstukke sal in hierdie studie die begrippe verhelder word, en aan die einde van beide van die hoofstukke sal enkele riglyne gekondenseer word. Saam met hierdie riglyne sal ook die breë grondkategorie van ritualiteit ondersoek word in 'n poging om aan te toon wat as 'n adekwate ritueel beskou kan word. Die hoofstuk oor simbole en rituele sal dus saam met die hoofstuk oor die inkulturasie van die liturgie, dien as toetssteen van wat as 'n adekwate ritueel beskou kan word en wat nie. In die beplande ondersoek sal elkeen van hierdie kaders weereens aan bod kom, en dan in 'n meer gedetailleerde vorm. Vanuit elkeen van hierdie genoemde hoofstukke sal daar boustene na vore kom waarmee die ondersoek deurgaans sal werk.

Hierdie boustene sal in die navorsing aangewend word binne die bronnestudie, én binne die casus¹⁴. Dit sal daarop neerkom dat binne die konteks van Calitzdorp alle rituele deur middel van deelnemende observasie¹⁵ ondersoek sal word. Die oogmerk sal wees om patrone of tendense vas te stel, asook die kwaliteit van die ritueel. Dieselfde sal geld ten opsigte van die bronnestudie waar die primêre- en sekondêre bronne oopgemaak sal word. Uiteindelik sal vanuit die casus sowel as die bronnestudie riglyne gekondenseer word vir rituele van vrede en versoening met die oog op inkulturasie. Al die gegewens sal saamgetrek word met behulp van interferensie soos uiteengesit in die uitgangspunte.

Die inligting wat sal voortkom vanuit die kontekstuele analise sal dien as 'n primêre bron vir die ondersoek, synde dit die aktuele rituele praktyk sal weerspieël. Die diakroniese historiese oorsig sal as 'n sekondêre bron aangewend word. Tussen hierdie primêre- en sekondêre bronne sal interferensie plaasvind. Saam sal beide primêre- en sekondêre bronne interfereer met die begrip inkulturasie. Binne die geheel van die ondersoek sal die konsep van menslike ritualiteit die toespitsing wees, en om ritualiteit as 'n bron te kan gebruik is dit nōdig om die aktuele rituele praktyk op een of ander wyse te dokumenteer. Behalwe vir die casus en diakroniese oorsig sal daar ook heelwat ander primêre- en sekondêre bronne interfereer. So sal die Bybel as 'n primêre- en sekondêre bron aangewend word, om behalwe as rituele bron, ook as krities-normatiewe bron 'n teologiese sturing te gee aan die proses. Sodoende sal ook bepaal kan word wat presies die identiteit van 'n Christelike ritueel is, en daarom sal die

¹³ In hierdie ondersoek sal geensins gepoog word om nog 'n teologie van versoening uit te werk nie, maar eerder om na versoening te kyk vanuit 'n rituele invalshoek.

¹⁴ Die casus behoort ook as 'n bron gesien te word, en dan tereg ook 'n primêre bron van ritualiteit.

¹⁵ Die tegniek en metode van deelnemende observasie sal in hoofstuk 13 apart aan bod kom, asook hoe dit aangewend sal word in die betrokke konteks.

teologiese (sekondêre) bron ook interfereer met die casus (primêr), synde Christelik- sowel as profane rituele sal dien as bron vanuit die casus.

Binne die casus self sal gegewens soos wat dit in hierdie ondersoeksvorstel na vore sal kom se rol ook ondersoek word binne ritualiteit, byvoorbeeld tyd, ruimte, persoon en simboliek. Hierdie gegewens sluit noodwendig weer aan by die konsep van inkulturasie, ten einde aan te toon watter rol elkeen ook het in die proses van inkulturasie.

Vir hierdie ondersoek sal verskeie vakgebiede ingespan word, en dan veral ook “Ritual Studies”, Kulturele Antropologie en Liturgiewetenskap. Afgesien van die breë invalshoek en saamtrek van verskeie vaktradisies sal daar steeds, soos reeds genoem, gepoog word om krities-normatief vanuit ’n teologiese perspektief te werk. Die oogmerk van hierdie skema is ’n voorlopige poging om aan te toon hoe die verskillende aspekte van die ondersoek by mekaar aansluit, tog sal die ondersoeker self ook grootliks sturing gee aan die proses. Hierdie sturing van die proses is dan ook die groot uitdaging, en sal gedoen word met behulp van die begrip interferensie, en dan veral ten opsigte van die volgende vier (4) terreine: liturgiese bron – konteks; primêre bronne – sekondêre bronne; benoeming – toe-eiening; verlede - hede - toekoms. Vervolgens die beoogde fases van die ondersoek.

8.3 Fases van die beplande ondersoek

Elke fase sal rofweg een (1) jaar omvat, en uiteindelik uitmond in ’n proefskrif. Die fases sal rofweg as volg daar uitsien:

FASE 1 - Eksplorاسie van die algemene konteks van Calitzdorp met ’n toëspitsing op versoeningsrituele, vrede-stigende handelinge, of die afwesigheid daarvan. Beskrywing aan die hand van deelnemende observasie, videos, foto’s, bandopnames, kuns, liederes, organisasies, tekste van rituele repertoires ens.

FASE 2 - In hierdie fase sal ’n seleksie gedoen word van die materiaal wat in die eerste fase versamel is. Hierdie seleksie sal gedoen word op grond van ’n hele aantal aspekte, ten einde die mees geskikte materiaal vir die ondersoek te behou.

FASE 3 – Vervolgens sal die geselekteerde materiaal geanaliseer word aan die hand van die boustene van die ondersoek. Beide primêre- en sekondêre bronne sal hier oopgemaak word deur te kyk na die aan-/afwesigheid van versoening, ritualiteit en inkulturasie moontlikhede.

FASE 4 - Hier sal dan veral 'n konfrontasie beoog word van die sekondêre bronne met die konteks / primêre bronne. Vanuit hierdie konfrontasie / interferensie sal kraglyne gekondenseer word. Dit sal dus neerkom op 'n interpretasie en evaluasie van die geanaliseerde materiaal.

FASE 5 – In 'n finale fase sal die gegewens verwerk word in 'n sintese, aanbevelinge en moontlike modelle vir die inkulturasie van Christelike rituele van versoening en vrede.

9. Inkulturasie van die liturgie

In die geskiedenis van die Westerse kerk is tot redelik onlangs weinig aandag geskenk aan inkulturasie. Die begrip self dateer ook eers uit die Sestigjare¹⁶, vanwaar dit stelselmatig veld gewen het. Gevolglik het dit dikwels gebeur, en gebeur dit steeds, dat saam met die Evangelie die Westerse kultuur in ander kulture ingedra is, ten koste van die plaaslike kultuur¹⁷ en ten koste van die Evangelie. Een van die terreine van die kerk waar hierdie stand van sake veral sigbaar is, is in die liturgie van die kerk. Dit is daar waar God en mens mekaar ontmoet en die Evangelie en plaaslike kultuur só ook in aanraking kom met mekaar. Vanweë hierdie toedrag van sake, en die oortuiging dat die inkulturasie van rituele en simbole van versoening in die liturgie kan help met die formasie van 'n nuwe geloofsetos rondom skuld en versoening, sal vervolgens ingegaan word op die begrip inkulturasie. -

Sodra die vraag egter gevra word na die inkulturasie van liturgie in 'n spesifieke kultuur, en die graad van sukses waarop dit tot op hede geskied het, sal die begrip kultuur eers van nader bekyk moet word. Die reduksionistiese denkfout sal doelbewus vermy word, deurdat gewys

¹⁶ Lukken (1994: 8) wys daarop dat die term vir die eerste maal in die teologie gebruik is deur die Jesuïet Masson. Vergelyk ook Neckebrouck, 1996. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco, p. 76.

¹⁷ "Al langere tyd word, vooral in lande uit de derde wereld, de spanning gevoeld tussen het vanuit het Westen geëxporteerde en aldaar vormgekregen christendom en de karakteristieken, gewoonten, gebruiken en gedragingen van de eigen inheemse culturen", vergelyk Van Tongeren, L. 1996. *De inculturatie van de liturgie tot (stil)stand gebracht? Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12, p. 164.

sal word op die omvattenheid van die begrip kultuur. Verder sal die spesifieke plaaslike kultuur waarna verwys word ook in kaart gebring moet word. Hier sal spesifiek die Suid-Afrikaanse kultuur aan bod kom. Tog is selfs “Suid-Afrikaanse” kultuur nog te ’n breë begrip, wat nie binne die bestek van hierdie navorsing volledig beskryf kan word nie. Verder is daar in Suid-Afrika ’n vervloeiing van Westerse-, Oosterse- en Afrika kultuurelemente wat die taak nog verder bemoeilik. Terselfdertyd is hierdie laaste toedrag van sake een van die vernaamste kenmerke van die Suid-Afrikaanse kultuur, naamlik dat dit uiters pluralisties is. Vanweë die invloed van die media op Suid-Afrika het sekere Westerse kultuurelemente al deel geword van die Suid-Afrikaanse kultuur. Daarom sal aandag geskenk word aan die punte waarmee Lukken¹⁸ die Westerse kultuur tipeer, synde hulle almal tot ’n sekere mate tereg kom in Suid-Afrika.

Vervolgens sal ’n kort tipering gemaak word van die inheemse Afrika-kultuur in die algemeen. Hierdie studie sal dan ook geensins beoog om ’n volledige kulturele analise van Suid-Afrika te maak nie, maar sal juis in hierdie verband die bevindinge van kulturele filosowe aanwend. “Men doet immers slechts recht aan het integrale objek als men het ritueel bestudeert als geïnkultureerd object. Dit betekent dat men de totale culturele context van het ritueel in het onderzoek moet betrekken”¹⁹. Soos reeds vermeld in die uitgangspunte en skema, sal hierdie kulturele analise eers volledig in die finale ondersoek uitgewerk word.

Nadat die begrip kultuur in kaart gebring is, sal gekyk word na die begrip kultus, soos dit tot uitdrukking kom in die liturgie van die kerk. Om aan te toon dat daar vele vlakke bestaan waarop inkulturasie moet plaasvind, sal gewys word op die omvattendheid van die begrip. Sodoende sal die reduksionistiese denkfout hier ook doelbewus vermy word, aan die hand van nuwe insigte met betrekking tot liturgie²⁰.

Saam sal hierdie inligting daarop wys dat ook ten opsigte van inkulturasie breëer gedink moet word en dat dit op vele vlakke moet geskied. Verder sal die proses van inkulturasie behels dat sowel die bestaande liturgie as die plaaslike kultuur onder kritiek kom. Tog sal juis hierdie areas van kritiek van belang wees vir hierdie navorsing, synde dit vol potensiaal is vir riglyne

¹⁸ Lukken, G. 1994. *Inculturatie en de toekomst van de liturgie*. Heeswijk-Dinther: Uitgeverij Abdij van Berne.

¹⁹ Lukken, G. 1997. Liturgiewetenschappelijke onderzoek in culturele context. Methodische verheldering en vragen. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 13, 135 – 148.

vir die inkulturasie van rituele en simbole van versoening. Vervolgens meer oor die begrip inkulturasie.

9.1 Inkulturasie

Wanneer na die woord inkulturasie²¹, met betrekking tot die liturgie, op 'n morfologiese vlak gekyk word, is dit dadelik opmerklik dat daar sprake is van “iets” wat “in” die kultuur gevoeg word. Dit is dan ook die juiste bedoeling van die woord, naamlik dat die liturgie gevier word op 'n wyse wat getrou is aan die betrokke gemeenskap se tradisie en konteks, en so elke afsonderlike kultuur respekteer. Lukken wys op die geskiedenis van die begrip²² en kom dan by die volgende beskrywing van inkulturasie, “Zij werd een aanduiding voor de interactie of dialoog tussen evangelie en cultuur. Onder inculturatie verstaan men de dynamische relatie tussen de christelijke boodschap en de cultuur of beter nog: de culturen. Het gaan om de voortdurende proces van wederzijdse en kritische interactie en assimilatie tussen beide”²³. Die term kan dus met die eerste oogopslag misleidend wees, synde hier nie sprake is van 'n onkritiese invoeging van die Evangelie in 'n kultuur nie. Daarom is dit belangrik om altyd die dialogiese aard van inkulturasie in gedagte te hou. Volgens Van Tongeren²⁴ is dit juis op grond van hierdie sogenaamde wederkerige integrasie dat die begrip inkulturasie sigself afskei van ander begrippe soos enkulturasie, verinheemsing, aanpassing en akkommodasie.

Ter illustrasie van hierdie wederkerigheid wat daar opgesluit is in die begrip inkulturasie sal vervolgens kortliks verwys word na een ritueel van versoening, te wete die Christelike doop²⁵. Die tasbare element van die doop, water, is oraloer bekombaar waar mense leef. Verder is die patroon of orde van die doop ook 'n ekumeniese erflating. Tog is dit nodig dat hierdie transkulturele gawes in elke plaaslike gemeenskap gekontekstualiseer word. “So sal elke plaaslike Christelike gemeenskap hul eie wyse van vergader hê, hulle eie kerkargitektuur en

²⁰ Lukken, G. 1990 . *Liturgie en Zintuiglijkheid, over de betekenis van lichamelijkheid in de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht.

²¹ Vir 'n uitgebreide studie van liturgie en inkulturasie, sien ook: Lukken, G. 1999 . *Rituelen in overvloed*. Baarn : Gooi & Sticht.

²² Sien die artikel van Lukken “Inculturatie van die liturgie: teorie en praktijk” In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

²³ Lukken, G. 1996 . Inculturatie van de liturgie: teorie en praktijk. In: *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

²⁴ Van Tongeren, L. 1996 . De inculturatie van de liturgie tot (stil)stand gebracht?. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12, 164 – 186.

²⁵ Hierdie voorbeeld is ontleen van die Lutheran World Federation. 1998 . Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage. *Studia Liturgica* 28, 244 – 252.

hul eie gebruik ten opsigte van die hoeveelheid water wat gebruik word tydens die doop, om alleen enkele aspekte te noem. So beïnvloed die kultuur dus die kultus deur daaraan 'n eiesoortige karakter te gee. Hiermee is die proses van inkulturasie egter nie afgehandel nie, synde die kultus (doop) ook weer die kultuur beïnvloed. "It's celebration will therefore have certain *counter-cultural* elements as well. The poor will be baptized with at least as great a dignity as the rich. Women and men, children and adults, and people from all ethnic / class / caste backgrounds will stand here on equal footing, equally in need of God's mercy, equally gifted with the outpoured Spirit"²⁶.

Hierdie kritiese wederkerige funksie noem Lukken²⁷ ook wedersydse verryking, en verduidelik die proses aan die hand van die formule $A + B = C$. Wanneer kultuur en kultus vermeng kom daar dus 'n totaal nuwe entiteit tot stand, naamlik 'n geïnkultureerde liturgie en vermeng kultuur en kultus dus nie volgens die formule $A + B = AB$ nie. Chupungco²⁸ noem dit die reïnterpretasie en transformasie van 'n pre-Christelike rite in die lig van die Christelike geloof. So ontstaan 'n noodsaaklike vermenging en die totstandkoming van rituele wat nie vreemd is aan die kultuur waarin hulle gebruik word nie. Dit is 'n proses wat voortdurend moet geskied sodat die (kritiese) lig van die Evangelie deur die liturgie op 'n betrokke kultuur kan val, en die betrokke kultuur dan ook tereg die liturgie (krities) kan belig ten opsigte van geskiktheid vir die spesifieke kultuur²⁹. Tog is hier nie alleen van kritiek sprake nie, maar ook van die "werklike respekteer van die eie wêreldvisie van die bestaande kultuur en om die opneem en verwerking van die simbole, simbooltaal en simboolhandelinge van die kultuur in die verstaan en rituele uitdrukking van die Christelike geloof"³⁰. Worgul gee in hierdie verband ses(6) riglyne om in gedagte te by die inkulturasie van die liturgie³¹. Vervolgens iets meer oor die begrip kultuur.

²⁶ Lutheran World Federation. 1998. Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage. *Studia Liturgica* 28, 244 – 252.

²⁷ Lukken, G. 1996. Inculturatie van de liturgie: theorie en praktijk. In: *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco, p.23.

²⁸ Chupungco, A.J. 1982. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press, p. 81.

²⁹ Gitari, D (red.). 1994. *Anglican Liturgical Inculturation in Africa*. Nottingham: Grove Books, p.6 maak in hierdie verband die volgende opmerking, "The Gospel judges every culture according to the Gospel's own criteria of truth, challenging some aspects of culture while endorsing and transforming others for the benefit of the Church and society".

³⁰ Lukken, G. 1994. *Inculturatie en de toekoms van de liturgie*. Heeswijk-Dinther: Uitgeverij Abdij van Berne.

³¹ Worgul, G.S.jr. 1996. Inculturatie en basismetaforen. In: Lamberts, J. (red.). 1996. *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco, p. 73 – 74.

9.2 Kultuur

Die oplewing in belangstelling wat daar oor die afgelope paar dekades plaasgevind het ten opsigte van die bestudering van die kultuur in verskillende vakgebiede, maak 'n klinkklare definisie, wat getrou bly aan al die aspekte verbonde aan die begrip kultuur, haas onmoontlik³². Al meer het mense tot die besef gekom dat kultuur 'n veelomvattende begrip is wat al die terreine van die lewe omvat. Lukken³³ toon aan hoe daar tot aan die begin van hierdie eeu met 'n beperkte opvatting oor kultuur gewerk is. Kultuur is verkeerdelik, en in navolging van die Verligting, met intellektueel geassosieër. 'n Kulturele persoon was iemand wat kennis gedra het van baie sake, en dan veral op 'n logies-rasionele, abstrakte en intellektuele vlak. “Deze reductionistische opvatting kwam voort uit westers centrisme dat een voorkeur had voor de Griekse *logos* en andere vormen van leven, handelen en denken onderwaardeerde”³⁴.

Deesdae word dit algemeen aanvaar dat die begrip kultuur alle menslike praktyke omvat, wat almal saam 'n hegte sisteem vorm en mekaar wedersyds beïnvloed. Terreine wat die kultuur omvat sal onder andere die politiek, ekonomie, landbou, argitektuur, kuns, die wyse waarop kos gemaak word, kleredrag, tegnologie, taal en die gebruik van tyd behels. Sekere sektore soos ekonomie is nie die kultuur nie, maar die wyse waarop met geld omgegaan word vorm wel deel van 'n kultuur³⁵. Al die elemente is dus verweef en vorm saam 'n geïntegreerde, interakterende, en integrerende dinamiese geheel³⁶. Amalorpavadass³⁷ verduidelik verder hoe kultuur opgebou is uit verskillende elemente soos gedeelde lewensbeskouing, -waardesisteme, -betekenis, -tradisies, en -gedragspatrone, asook 'n transendente en “in-depth” dimensie, om alleen enkele van die elemente te noem. Vervolgens toon hy dan aan hoe hierdie elemente deur simbole gekommunikeer, bekom, beliggaam en oorgedra word. Soos hierdie elemente dan oorgedra word deur simbole kom 'n kultuur oor 'n lang tydperk tot stand. Sodoende is dit duidelik dat 'n kultuur 'n hegte samehang vorm van verskillende elemente wat mekaar gedurigdeur beïnvloed en kultuur só 'n dinamiese realiteit bly wat voortdurend verander.

³² Die Amerikaanse antropoloog Kroeber en Kluckhohn het in 1952 alreeds 150 definisies van kultuur versamel, Lukken, G. 1995, p. 17.

³³ Lukken, G. 1997. Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Methodische verheldering en vragen, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13, 135 – 148, asook: Inculturatie van de liturgie, theorie en praktijk, in J. Lamberts (red.). 1996. *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

³⁴ Lukken, G. 1997. Liturgiewetenschappelijke onderzoek in culturele context. Methodische verheldering en vragen. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13, 135 – 136.

³⁵ Lukken, G. 1997, p.136.

³⁶ Amalorpavadass, D.S. 1990. Theological Reflections on Inculturation. *Studia Liturgica* 20, 36 – 54.

Hierdie innerlike samehang van kultuur het tot gevolg dat 'n verandering op een punt van die kultuur weerslag sal vind in die hele sisteem³⁸. Wanneer godsdiens dan ook gesien word as 'n onderdeel van kultuur, beteken dit dat iets soos ekonomiese verandering weerslag sal vind in die godsdiens en omgekeerd. Al die onderdele van die geheel beïnvloed mekaar onderling, en verandering op een terrein sal dus ook noodwendig kennis moet dra van al die ander terreine. Vervolgens sal hierdie kader verklein word deurdat gefokus sal word op een spesifieke kultuur, deur enkele van die kenmerke weer te gee van hierdie kultuur. 'n Kultuur wat bestaan uit 'n aantal kulture wat mekaar wedersyds beïnvloed. Die uiteindelijke oogmerk sal dan ook wees om meer ingelig te wees ten opsigte van die elemente waaruit die Suid-Afrikaanse kultuur opgebou is, en die invloed wat die liturgie op die Suid-Afrikaanse kultuur as 'n geheel uitoefen.

Soos reeds vermeld sal eers 'n aantal kenmerke van die Westerse kultuur aangetoon word, synde baie daarvan al deel geraak het van die Suid-Afrikaanse kultuur. Volgens Du Toit³⁹ het die inheemse kulture in Suid-Afrika ook baie nader beweeg aan die Westerse kultuur en die Christendom. 'n Eerste kenmerk is *sekularisasie*, "A social process which has been ongoing in Western society since the period of the European Enlightenment, the result of which has to separate all the major spheres of public life from religious influence and church control"⁴⁰. Hierdie proses van sekularisasie spruit voort uit die klem op *rasionaliteit* waardeur met behulp van die wetenskap tegnologiese en ekonomiese vooruitgang nagestreef is. Volgens Lukken⁴¹ het hierdie vooruitgangsgeloof sedert die tagtigerjare in 'n krisis beland, en kan die Westerse kultuur deesdae beter getipeer word met die term *postmodernisme* wat twyfel aan die vooruitgangsgeloof, aan die krag van menslike rasionaliteit, aan die seën van moderne wetenskap en aan die groot ideologieë, inklusief die godsdienste. Bauman is van mening dat modernisme die betowering uit die wêreld geneem het, en dat die postmoderne her-towering juis daarteen gemik is⁴². Verdere kenmerke van die hedendaagse Westerse kultuur is

³⁷ Amalorpavadass, D.S. 1990, p. 41.

³⁸ Lukken, G. 1997, p.138.

³⁹ Du Toit, C.W. 1999. Open vs Particular Culture-Biased Christianity. *African Ecclesial Review* 41/2 & 3, p. 110.

⁴⁰ Vergelyk, Crockett, W.R. 1990. Christianity and Culture in Modern Secular Society. *Studia Liturgica* 20, 28 – 35.

⁴¹ Lukken, G. 1994. *Inculturatie en de toekomst van de liturgie*. Heeswijk-Dinther: Uitgeverij Abdij van Berne.

⁴² Vergelyk, Bauman, Z. 1992. *Intimations of Postmodernity*. Londen: Routledge, p. xi.

*bemiddeling van tekens en nie-linguïstiese*⁴³ wat kortliks op die volgende neerkom. In die mens se soeke na betekenis is daar altyd bemiddeling tussen 'n mens en die werklikheid, hetsy deur taal, liggaamstaal, gebare, simbole ensovoorts. Hierdie sogenaamde bemiddeling het egter nie vir almal en in elke omstandigheid dieselfde betekenis nie, met die gevolg dat 'n mens altyd maar net voorlopig en gedeeltelik kan ken. Ten slotte kan *individualisme* aangegee word as tipierend van die hedendaagse Westerse kultuur. Laasgenoemde aantal kenmerke dien alleen maar as 'n uiters voorlopige tipering van enkele aspekte van die Westerse kultuur wat beslag gekry het in Suid-Afrika. Wanneer die Suid-Afrikaanse konteks aan bod kom sal die reële vergestaltung van hierdie elemente in meer besonderhede beskou word. Verder sal dan ook meer noukeurig ingegaan word op presies wat bedoel word met begrippe soos individualisme, postmodernisme en sekularisasie.

Al hierdie Westerse elemente wat die Suid-Afrikaanse kultuur binnekom word nie op 'n tabula rasa ontvang nie. Daarom is dit nodig om hier enkele hoofkenmerke van die inheemse Afrika kultuur weer te gee. Naas die inheemse Afrika kultuur bestaan daar ook nog die Indiër- en Maleier kulture, asook die Kleurling kultuur. Tog is dit belangrik om in gedagte te hou dat die Westerse kultuurelemente meestal as superieur gesien word binne die Suid-Afrikaanse opset, terwyl pluraliteit met swakheid vereenselwig word⁴⁴. Verder is Du Toit ook van mening dat kulturele onderskeidings kunsmatig is, omdat kultuur gesien word as sinoniem met velkleur.

Soos reeds vermeld is die Suid-Afrikaanse kultuur pluralisties synde daar 'n samekoms is van kulture uit verskillende wêrelddele. So byvoorbeeld het Suid-Afrika elf(11) amptelike landstale. Naas die Christendom is Islam en Hindoeïsme ook aanwesig, asook inheemse Afrika godsdienste en op 'n kleiner skaal meeste van die ander godsdienste van die wêreld. Hierdie pluralistiese kultuur het in die verlede ook beslag gekry in die politiek, te wete die apartheidsbeleid, wat mettertyd ook in die kerk neerslag gevind het. Die Suid-Afrikaanse ekonomie is gegrond in die Kapitalisme waarin rykes ryker en armes armer word. Daarmee saam is daar huidiglik vele vroeë rakende ekonomiese geregtigheid, herverdeling van grond en regstellende aksie. Sedert die oorgang na demokrasie in 1994 het 'n vloed van misdaad en geweld sulke afmetings aangeneem dat dit alle vlakke van die samelewing binnegedring het

⁴³ Sien, Lukken, G. 1994. *Inculturatie en de toekomst van de liturgie*. Heeswijk-Dinther: Uitgeverij Abdij van Berne.

⁴⁴ Du Toit, C.W. 1999, p. 112.

sodat dit huidiglik deel uitmaak van die plaaslike kultuur. Volgens Nolan⁴⁵ is die grootste probleem rassisme en vooroordeel teenoor mense (nie dat 'n mens 'n bronverwysing daarvoor benodig nie!).

In die geskiedenis van Suid-Afrika het hierdie kulturele pluraliteit tot uiting gekom in stereotipering van een kultuur deur 'n ander. Pieterse wys op enkele van hierdie stereotiperings wat veral voortgekom het vanuit die Westerse gevoel van superioriteit teenoor die inheemse bevolking⁴⁶. So wys Mbonigaba⁴⁷ byvoorbeeld daarop dat antropoloë, sendelinge en koloniste oortuig daarvan was dat “Africans did not have anything one could call religion”. Hierteenoor het navorsing van teoloë uit Afrika self daarop gewys dat die inheemse bevolking van Afrika besonder religieus is, en dat hulle godsdienstigheid alle vlakke van die samelewing deurdrenk⁴⁸.

Verder word 'n Afrikaan se lewe gemerk deur sleutelmomente soos swangerskap, geboorte, naamgewing, tande kry, inisiasie, puberteit, huwelik en dood. Hulle lewens behels aktiwiteite soos saai, oes, jag ensovoorts. Geassosieër met al hierdie gebruike bestaan dan ook die sogenaamde ‘rites du passage’⁴⁹. Die tradisionele kos van Afrika bestaan hoofsaaklik uit mielieprodukte. In hierdie verband merk Wijsen⁵⁰ op dat die simbole by die tafeldiens, brood en wyn, tipies Westerse voedingsmiddele is, en tipies elitêr. Afrika het verder ook 'n heel unieke tydskonsep⁵¹ wat noodwendige implikasies sal hê vir liturgiese tyd. Religieuse toleransie, en gasvryheid en respek vir die ander, is ook kenmerkend van inheems Afrika, deurdat waarheid nie as “of-of”, soos mense in Europa gewoon aan is om te doen nie, maar in terme van “en-en” geïnterpreteer word⁵². Louw⁵³ beskryf die sogenaamde Westerse paradigma in terme van analise en objektifikasie, teenoor 'n meer Afrika paradigma as 'n

⁴⁵ Nolan, A. 1994. Demokrasie en geweld, Concrete vrae vir Christene in Suid-Afrika. *Rondom het Woord* 36/1, p. 21.

⁴⁶ Vergelyk, Pieterse, J.N. 1990. *Wit over zwart, Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse Populaire Cultuur*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.

⁴⁷ Monigaba, E.G. 1994. The Indigenization of Liturgy. In: *Anglican Liturgical Inculturation in Africa. The Kanamai Statement*. Nottingham: Grove Books Limited, p. 21.

⁴⁸ Vir 'n uitgebreide studie van Afrika teologie, -filosofie en -spiritualiteit verwys na John Mbiti, onder andere: Mbiti, J. 1975. *African Religions and Philosophy*. Londen: Heinemann.

⁴⁹ Monigaba, E.G. 1994. The Indigenization of Liturgy. In: *Anglican Liturgical Inculturation in Africa*. Nottingham: Grove Books Limited, p. 25.

⁵⁰ Wijsen, F. 1996. “Alle mensen zien diezelfde zon”. Liturgie in Afrika tussen inculturatie en syncretisme. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco, p. 117.

⁵¹ Mbiti, p. 15 – 28.

⁵² Wijsen, F. 1996. “Alle mensen zien diezelfde zon”. Liturgie in Afrika tussen inculturatie en syncretisme. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

verstaan en ervaring van die holistiese netwerk van menslike verhoudinge en die dinamika van lewenskragte.

Deur te fokus op voorafgaande en dergelike positiewe kenmerke van die kultuur van Afrika, en hulle te inkorporeer in die liturgie, sal inkulturasie moontlik wees. Wijsen⁵⁴ merk tereg op dat vrees vir sinkritisme inkulturasie blokkeer, en kom tot die gevolgtrekking dat 'n pluralistiese geloofsverstaan egte inkulturasie moontlik maak. Alvorens egter begin kan word met inkulturasie is dit noodsaaklik dat die begrip kultuur meer omvattend benader sal word, en moet ingesien word dat Suid-Afrika 'n multikulturele samelewing is.

Wanneer kultuur dan ook breed verstaan word, moet toegegee word dat ook heelwat negatiewe eienskappe deel kan word van 'n kultuur. Vervolgens net enkele van hierdie aanwysbare eienskappe binne die Suid-Afrikaanse kultuur as 'n geheel.

- Daar bestaan 'n skerp kontras tussen ryk en arm. Sodoende ontstaan die vrae na herverdeling van grond en regstellende aksie.
- Hierdie kontras met betrekking tot ryk en arm hang saam met wat genoem kan word, strukturele ongeregtigheid van die globale ekonomie. Kellerman toon alreeds in 1991 aan dat daar jaarliks 40 000 000 armes wêreldwyd sterf weens honger, en vra dan of dit alleen nie al genoeg rede is vir 'n status cofessiones vanweë die kerk se posisie binne die struktuur nie⁵⁵.
- Onregverdige regstellende aksie kom voor.
- Voortvloeiend uit al bogenoemde kenmerke ontstaan maatskaplike probleme, misdaad en geweld⁵⁶.
- Die ekologiese krisies raak ook Suid-Afrika, waar onder andere gronderosie geweldige afmetings aanneem.
- 'n Verdere onderdeel van die kultuur wat aandag moet kry is die standaard van onderwys.
- Al hierdie sake en nog meer gee aanleiding tot pessimisme binne die Suid-Afrikaanse kultuur.

⁵³ Louw, D.J. 1999. Creative hope and imagination in a practical theology of aesthetic (artistic) reason. Stellenbosch: Ongepubliseerde notas.

⁵⁴ Wijsen, F. 1996. "Alle mensen zien dieselfde zon". Liturgie in Afrika tussen inculturatie en syncretisme. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco, p. 138.

⁵⁵ Vergelyk, Kellerman, B.W. 1991. *Seasons of Faith and Conscience*. Maryknoll: Orbis.

⁵⁶ Vergelyk, Nolan, A. 1994. Democratie en geweld, Concrete vrae voor christenen in Zuid-Afrika. *Rondom het Woord* 36/1, 21 – 27.

“ My hypothesis is that, in terms of the current situation in South Africa, we are in need for images that can create an awareness of transcendence (superabundance of meaning). New and fresh images must create a hope which is able to transform our pessimistic assessment of the processes of democratization”⁵⁷.

9.3 Kultus

Ten opsigte van die begrip kultus sal die reduksionistiese denkfout weereens doelbewus vermy word. Dit sal gedoen word deur eerstens te wys op die omvattendheid van die begrip liturgie, naamlik dat dit meer as net 'n boek is. Daarnaas sal gewys word op die hernude besef van die rol van die liggaamlike in die liturgie, en in lyn daarmee sal ingegaan word op die hernude belangstelling in simbool en ritueel. Laastens sal gewys word op die beperkte liturgiese skopus waarmee daar in die Nederduitse Gereformeerde Kerk gewerk word. Saam sal hierdie inligting wys op die ruimte wat bestaan ten opsigte van die uitbreiding van die liturgiese skopus.

In die dokument *Anglican Inculturation in Africa* stel Buchanan⁵⁸ dit onomwonde dat liturgie nie met die offisiële teks van die kerk verwar moet word nie. Daarmee bedoel hy dat slegs enkele minute van 'n Anglikaanse erediens uit die offisiële gesproke teks voortkom, en dat die res van die diens geheel en al bestaan uit 'n program wat plaaslik geselekteer is. Dieselfde kan gesê word met betrekking tot die liturgie van die NGKerk, naamlik dat die liturgie van die NGKerk uit meer as net die *Handboek vir die Erediens* bestaan. Buchanan gaan verder deur daarop te wys dat die liturgie verder bepaal word deur sake soos die argitektuur, meubelment, musiekinstrumente en die getal mense, “then you will see how much wider the inculturation question is than what you do with official texts”. Wanneer liturgie dus breër verstaan word as slegs offisiële teks en ook ander areas betrek, beteken dit noodwendig dat liturgiese inkulturasie meer sal behels as 'n blote hersiening van die *Handboek vir die Erediens*.

⁵⁷ Louw, D.J. 1999. Creative hope and imagination in a practical theology of aesthetic (artistic) reason. Stellenbosch: Ongepubliseerde notas, p. 6.

⁵⁸ Buchanan, C. 1994. Issues of Liturgical Inculturation. In: Gitari, D. (red.). *Anglican Inculturation in Africa. The Kanamai Statement*. Nottingham: Grove Books Limited, p. 18.

“Het inzicht, dat de mens niet een lichaam heeft, maar een lichaam is, dat zijn stoffelijkheid geestelijk en zijn geestelijkheid stoffelijk is, dat de geest òf alleen een bepaalde houding van de mens is, die zich zijn menselijkheid bewust wordt, òf iets, dat niet bij hem hoort, maar dat God hem toelegt (pneuma in den paulinischen zin), maar in géén geval zijn eeuwig deel of zijn hoogste eigenschap,- dit inzicht spreekt uit nagenoeg alle moderne antropologische pogingen, zowel van geesteswetenschappelijken als van natuurwetenschappelijken, zowel van gelowigen dan van nihilistischen huize”⁵⁹.

Uit hierdie aanhaling is dit duidelik dat daar al vir ’n geruime tyd ’n besef is wat ingaan teen die skeiding van die mens in die kategorieë liggaam en siel⁶⁰, maar die mens eerder as ’n geheel benader. Volgens Lukken⁶¹ beleef mense nog steeds in die praktyk die liggaam as ’n hindernis oppad na die heil, al verwerp die kerk die leer dat die liggaam ’n gevangenis van die siel is. Hy gaan verder en sê dat dit, te wete die feit dat die heil na ons toe kom via ons liggaamlikheid, ’n onontkombare antropologiese gegewe is. Hierdie insig het tot gevolg dat die mens se betrokkenheid by liturgie as meer as ’n blote geestelike aangeleentheid gesien word, maar dat ’n mens ook fisies betrokke is by liturgieviering.

“Wij kunnen datgene wat ons overstijgt alleen maar bereiken via onze lichamelijkheid”. Hierdie liggaamlikheid kom dan ook tot uitdrukking in simbole en rituele sodat die mens dinge om hom/haar heen bemiddel op simboliese wyse. Net soos liefde nie slegs ’n innerlike gevoel kan bly nie, maar tot uitdrukking moet kom en voltrek moet word in woord en gebaar, net so geld hierdie antropologiese wet vir die geloof. Geloof is nie slegs ’n innerlike aangeleentheid nie, maar kom tot stand wanneer dit uitgedruk word, en hierdie simboliese uitdrukking is vir die geloof onvervangbaar. Verder is elke liggaamlike simboliese uitdrukking nou gekoppel aan tyd en ruimte, en sal gevolglik noodwendig inkultureer. Nou verbonde aan hierdie antropologiese gegewens is die teologiese gegewe van God se inkarnasie in Christus⁶², waardeur God Homself vir die mens toeganklik gemaak het deur menslike liggaamlikheid aan te neem⁶³.

⁵⁹ Van der Leeuw, G. 1949 . *Sacramentstheologie*. Nijkerk: Callenbach, p. 9.

⁶⁰ Sien in hierdie verband ook , Power, D.N. 1999 . *Sacrament, The Language of God's Giving*. New York: The Crossroad Publishing Company, p. 120.

⁶¹ Lukken, G. 1990 . *Liturgie en Zintuiglikheid, over de betekenis van de lichamelijkheid in de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 8.

⁶² Vergelyk, Lukken, G. 1980 . *De onvervanebare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht p. 56 – 58, asook Lukken, G. 1990 . *Liturgie en zintuiglikheid*. Hilversum: Gooi & Sticht p. 16 – 20.

⁶³ Vergelyk, Wepener, C.J. 1998 . ’n Ondersoek na die begrippe simbool en idool en die waarde van fisiese simbole in die Gereformeerde liturgie in ’n postmoderne samelewing. Universiteit van Stellenbosch.

Nadat hy gewys het op die liggaamlikheid van die woord en die liggaamlikheid van die nie-verbale, maak Lukken 'n pleidooi vir die herstel van die nie-verbale in die liturgie, en die presentatiewe simboliek wat daarmee saamhang⁶⁴. Met presentatiewe simboliek word bedoel dat die sintuiglike simboliek van die visuele, die ruimte, die lig, die geur, die intonasie ensovoorts, present gestel word deur 'n simbool. So byvoorbeeld kan 'n trouing in een moment 'n hele lewe ten opsigte van 'n geliefde teenwoordig stel deurdat vele sintuiglike waarnemings daardeur opgeroep word. Ten slotte word dan 'n aantal areas aangetoon waar aandag gegee kan word aan die nie-verbale:

- Die indeling van die ruimte.
- Ligval en beligting.
- Die visuele in die ruimte (ikone, afbeeldings, blomme, beelde, brandende kerse).
- Kleur ten opsigte van kleredrag, voorwerpe en die ruimte self.
- Hoe sien die musiek daar uit?
- Is daar stiltes in die viering?
- Vrae wat ontstaan rakende dans en beweging in die liturgie.
- Is daar iets te ruik in die ruimte (wierook, olie)?
- Is die simboolhandeling beeldend genoeg? Kan die hele gemeente sien hoe die dominee die brood neem, breek en uitdeel?
- Hoe word die regie van die viering bepaal?
- Kry die nie-verbale (intonasie, asemhaling, gesigsuitdrukings ens.) genoeg aandag tydens die Woorddiens?⁶⁵

'n Laaste area van inkulturasie van die liturgie, is leierskap (individueel of gemeenskaplik, manlik en / of vroulik). Dat die begrip liturgie as sodanig dus 'n veelomvattende begrip is, blyk uit die voorafgaande gegewens. In lyn daarmee is dit kenmerkend van die Protestantse liturgie om 'n eensydige klem op die woord-karakter van die liturgie te plaas, wat 'n eng liturgiese skopus tot gevolg het. Hanekom⁶⁶ gee in hierdie verband al tien Kraft se mites rakende die kommunikasie van die Evangelie weer, waarvan vervolgens net enkele uitgelik sal word. Mite 1: Die feit dat indien iemand die Evangelie met sy of haar ore hoor, beteken noodwendig dat hy of sy daardeur bereik is. Mite 3: Prediking is God se (enigste) geordende

⁶⁴ Lukken, G. 1990 . .

⁶⁵ Vir meer aangaande die nie-verbale: Vrijdag, H. 1988 . *Zonder beelden sprak hij niet tot hen, deel 3 het zichtbare in de liturgie*. Baarn: Gooi & Sticht.

⁶⁶ Hanekom, A.R. 1995 . *Simbool en Ritueel as Instrumente vir Geloofsvorming*. Proefskrif ingegee vir die graad doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

wyse om die Evangelie te kommunikeer. Mite 7: Woorde beskerm en bewaak hulle inhoud en die wyse waarop dit verstaan en geïnterpreteer word.

Samevattend kan dus rakende die kultus opgemerk word dat daar gedurende die twintigste eeu opnuut besef is dat die mens met sy / haar hele wese (liggaam, siel en verstand) betrokke is in die liturgie. Daarom moet die mens se liggaamlikheid ook tereg kom in die liturgie, en moet daar doelbewus ruimte daarvoor gelaat word. Gevolglik sal al hierdie areas ook aandag moet geniet wanneer gepraat word oor inkulturasie van die liturgie.

9.4 Konklusie

Indien die Suid-Afrikaanse kultuur (as omvattende begrip) nou naas 'n breër verstaan van die begrip kultus geplaas word, en vergelyk word met 'n tradisionele kulturbegrip en die eng liturgiese skopus van die NGKerk, kan enkele afleidings gemaak word. Areas ten opsigte waarvan die liturgiese skopus uitgebrei kan word sal aan die lig kom, sowel as areas in die Suid-Afrikaanse kultuur ten opsigte waarvan die liturgie 'n bydrae kan lewer. Sodoende kan afgelei word wat belangrik is en in ag geneem moet word met die inkulturasie van rituele van vrede en versoening in Suid-Afrika.

Vervolgens en voorlopig die volgende riglyne:

- Finansies moet altyd in ag geneem word ten opsigte van geboue, kleredrag, kuns, die elemente van die nagmaal, bereikbaarheid / afstand . Met finansies word in hierdie ondersoek die kloof tussen ryk en arm bedoel.
- Vanweë postmoderniteit en Afrika-spiritualiteit, moet ook die nie-rasionele aangespreek word deur middel van die simboliese en rituele.
- Kognitiewe aspek van die liturgie moet nie oorheers nie (soos lang intellektuele preke).
- Nie één kultuur verabsoluteer nie, maar gevoelig wees vir multi-kulturele.
- Liturgie fisies die samelewing inneem.
- Simbole en rituele moet saambindend en nie verdelend wees nie.
- Inrigting van die ruimte moet spreek van gevoeligheid vir ekologie, moontlikheid van inter-religieuse byeenkomste, nie simbole van koloniale verlede wees nie, en terselfdertyd 'n eie Christelike identiteit behou.
- Liturgie moet ook veiligheid bied (i.t.v. sekuriteit) vir viering te midde van geweld.
- Slagoffers van geweld moet tuisvoel.

- Sonde moet doelbewus en profeties teëgestaan word.

KULTUUR**KULTUS**

Bemiddeling van tekens.	Liggaamlikheid / Sintuiglikheid / Nie- verbale
Geweld	Vrede / Versoening
Verabsoluttering van één kultuur	Verabsoluttering van één liturgie
Ekologiese krisen	Liturgiese ruimte
Individualisme(Weste) Holistiese menseverhoudings (Afrika)	Saambindende simbole
Multi-religieuse kultuur	Christelike identiteit
Postmoderniteit	Nie-rasionele vs. Sola Scriptura
Rykdom – Armoede	Geld t.o.v. elemente, geboue, kleredrag, kuns ens.
Multikulturalisme	Uniformiteit
Pessimisme	Hoop
Sekularisasie	Algemene godsdienstigheid -
Strukturele ongeregtigheid / Menseregte skendings / Rassisme	Profeties – liturgie op straat / samelewing

In die volgende hoofstuk sal nader ingegaan word op die begrippe simbool en ritueel. Saam met hierdie hoofstuk oor inkulturasie sal dit dien as teoretiese verheldering van die uitgangspunte van die beoogde ondersoek, wat deurentyd as kriteria sal dien vir die hele proses.

10. Simbool en ritueel

In hierdie hoofstuk sal die sentrale objek van hierdie navorsing in kaart gebring word. Areas binne die Suid-Afrikaanse kultuur en die liturgie waar daar potensiaal bestaan vir die inkulturasie van rituele en simbole het sopas aan die lig gekom in die vorige hoofstuk. Vervolgens sal aangetoon word waarom juis rituele en simbole geskik is vir hierdie doel. Dit sal geskied deur te wys op presies hoe rituele funksioneer, en sodoende ook by 'n werksdefinisie van die begrip uit te kom. Eerstens sal gekyk word na teken, simbool, simboolhandeling en simbooltaal, synde heelwat van die betekenis van die begrip ritueel alreeds opgesluit is in hierdie begrippe. Die helderste wyse om hierdie tipe begrippe te verduidelik is aan die hand van voorbeelde, en dit sal dus ook gebeur. Daarna sal gekyk word na die begrip ritueel en dan ook spesifiek die kenmerke, funksies / dimensies en kwaliteite van rituele.

10.1 Teken

Een van die mees algemene voorbeelde aan die hand waarvan die begrip teken verduidelik word is die van 'n verkeersteken⁶⁷. Dit kom daarop neer dat byvoorbeeld 'n verkeerslig se drie kleure spesifiek en eenduidig verwys na stop, versigtig en ry, en geen ander betekenis het nie, ten einde verwarring te vermy. 'n Teken is ondubbelsinnig, effektiek en bruikbaar, deur middel van 'n rasonale proses te verwys na 'n ander realiteit⁶⁸. Dit kom dus neer op 'n een-tot-een korrespondensie tussen teken en be-tekende wat berus op afspraak. Sodra 'n teken egter sy eenduidigheid en helderheid verloor en sodoende aanleiding gee tot misverstand, "Dan 'denkt' men een ander teken uit "⁶⁹. In hierdie omskrywing van teken bestaan 'n vrugbare grondslag vir 'n omskrywing van die begrip simbool.

10.2 Simbool

⁶⁷ Vergelyk onder andere, Lukken, G. 1994 . No life Without Rituals. In: Van Tongeren, L en C. Caspers (reds.). *Per Visibilia Ad Invisibilia, Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, p. 90. Lukken, G. 1984 . *Geen leven zonder rituelen, Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie*. Baarn: Uitgeverij Ambo, p. 11. Lukken, G. 1980 . *De onvervangbare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht, p.15, asook, Happel, S. 1990 . Symbol. In: Fink, P.E.(red.). *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville: The Liturgical Press, p.1238. Asook, Lukken, G. 1999 . *Rituelen in overvloed*. Baarn: Gooi & Sticht.

⁶⁸ Vergelyk Lukken, G. 1994, p. 90.

⁶⁹ Sien , Lukken, G. 1980 . *De onvervangbare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 15.

In teenstelling met 'n teken berus die betekenis van 'n simbool nie op afspraak nie, en is dit ook nie eenduidig nie. In 'n bepaalde konteks kry 'n simbool 'n polisemantiese waarde. So byvoorbeeld kan die sakboekie van jou vader na sy afsterwe, 'n totaal nuwe betekenis aanneem. Die klein swart boekie kan jou opeens herinner aan 'n hele leeftyd, dit roep beelde van jou vader in sy studeerkamer op, jy ruik opeens weer sy kenmerkende reuk, jy voel sy harde baard as hy jou groet, jy hoor sy stem, kortom 'n hele verwysingsveld vol sinuïglike belewenis en emosies doen sigself in een oomblik voor. 'n Simbool is dus soos Lukken⁷⁰ tereg opmerk 'n gewone ding, wat nie berus op vooraf ooreenkoms nie, dit is meersinnig, dit praat vir sigself, dit bring verlede en toekoms saam in die hede en dit betrek die hele persoon. Thiselton is van mening dat simbole nog meer kragtig kan opereer as konseptuele diskoers wat dikwels net die kognitiewe aanspreek in die mens, deurdat simbole die voor-bewuste fonteine van gevoel en houding aanspreek⁷¹. In sy proefskrif definieër Hanekom⁷² simbool as volg, “ 'n Simbool is enige woord (of woordkonstruksie), objek of handeling wat heenwys na 'n dieper, groter of verborge werklikheid wat daaragter lê “.

In 'n boekresensie van *Per Visibilia Ad Invisibilia* verskil Spinks⁷³ met Lukken omtrent die feit dat simbole nie op 'n onbewuste ooreenkoms berus nie, asook Lukken se onderskeid tussen die terme teken en simbool. In 'n reaksie⁷⁴ daarop handhaaf Lukken sy standpunt deur in te gaan op die onderskeid tussen Peirciaanse- en Greimassiaanse Semiotiek, synde die kritiek heel moontlik saamhang met die Semiotiek. Die verstaan van die begrip simbool soos in die vorige paragraaf uiteengesit, kom in die Peirciaanse Semiotiek ooreen met die begrip “ikoon” en in die Greimassiaanse Semiotiek met die begrip “semi-simboliese sisteem”. Onduidelikheid met betrekking tot die omskrywing van simbole aan die hand van die onderskeid teken-simbool, berus dus heel moontlik op 'n uiteenlopende gebruik van terminologie. Daarom handhaaf Lukken dan ook tereg sy onderskeid en verklaar daarmee saam, “Het symbool in de liturgie geeft niet alleen te denken, het komt ons ook na aan het lijf. En juis daarin is het onderscheiden van het teken. Een stoplicht ontroert nu eenmaal niet.

⁷⁰ Lukken, G. 1984 . *Geen leven zonder rituelen*. Baarn: Uitgeverij Ambo.

⁷¹ Thiselton, A.C. 1986 . Sign, Symbol. In: Davies, J.G. (red.). *The New Westminster Dictionary on Liturgy and Worship*. Philadelphia: The Westminster Press, 491 – 492.

⁷² Hanekom, A.R. 1995 . *Simbool en ritueel as instrumente vir geloofsvorming*. Proefskrif ingelewer vir die graad doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

⁷³ In, *The Journal of Theological Studies* 46 (1995) 808.

⁷⁴ Lukken, G. 1998 . Symbool als grondcategorie van de liturgie. Enkele aanvullende verhelderingen vanuit de semiotiek. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, 87 – 97. Asook, Lukken, G. 1999 . *Rituelen in overvloed*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 33 – 44.

Wie in verwondering blijft staan voor de diep groene kleur ervan, verwart teken en simbool; hij vergeet door te rijden “.

10.3 Simboolhandeling

In analogie met die onderskeid tussen teken en simbool, onderskei Lukken tussen daad en handeling. Gevolglik omskryf hy 'n daad as nuttig, doelgerig, en met die oog op wysiging van die bestaande. Daarom is 'n daad dan ook eenduidig en soek dit na die gewenste resultaat. So byvoorbeeld is die skriftelike aflegging van 'n eksamen 'n daad, of 'n rugbywedstryd 'n hele reeks dae gerig op 'n spesifieke resultaat. In teenstelling (en in ooreenkoms) met 'n daad is 'n tekenhandeling nie 'n doel op sigself nie, tog is dit 'n verwysing na iets eenduidig en helder, maar buite sigself. 'n Voorbeeld van tekenhandelinge is die handelinge van soldate in 'n gevegsituasie. Die tekenhandelinge kan beteken lê, storm, val terug, en funksioneer so as springplank vir iets anders, maar is helder en eenduidig.

Hierteenoor is 'n simboolhandeling gelade met betekenis⁷⁵ en vervul die mens self hier die funksie wat deur 'n simbool gedoen word. So word die mens se liggaam en die handeling wat hy / sy daarmee verrig, self die agent in die proses van simbolisering. Dieselfde reëls wat geld ten opsigte van simbool, geld ook ten opsigte van simboolhandeling. Tog is dit ook moontlik dat 'n menslike handeling terselfdertyd teken én simbool kan wees. Wanneer Jesus 'n blinde man genees in die Evangelies, dan is daardie handeling gerig op die herstel en genesing van die man se sig, maar terselfdertyd 'n “tangible pointer to the meaning of the claim that Christ is the light of the world”⁷⁶. Hierdie betekenis van simboolhandeling kom ook sterk na vore in Taalhandeling (Speech-act) teorie, en wys daarop dat gebare en woorde baie nou verbonde is. Vir die liturgie sal dit beteken dat gebare, fisiese houding, en handelinge, geensins minder belangrik is in die liturgie as die praat van woorde nie⁷⁷.

10.4 Simbooltaal

⁷⁵ Vergelyk, Lukken, G. 1984 . *Geen leven zonder rituelen*. Baarn: Uitgeverij Ambo.

⁷⁶ Sien, Thiselton, A.C. 1986 . Sign, Symbol. In: Davies, J.G. (red.). *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*. Philadelphia: The Westminster Press, p. 492.

⁷⁷ Vergelyk in hierdie verband ook die werk van P. Babin wat veral werk met die insig van Marshall McLuhan, naamlik “The medium is the message”. Babin, P. 1991 . *The NEW ERA in Religious Communication*. Minneapolis: Fortress Press.

Net soos 'n teken onderskei kan word van 'n simbool, en 'n handeling wat 'n teken is van 'n simboolhandeling, net so kan daar 'n onderskeid getref word tussen term en simbooltaal. 'n Term is ondubbelsinnig, helder, duidelik en funksioneel. "One can speak of a good term, one that does as much as possible with the least possible difficulty, that is, which refers to its piece of reality with maximum clarity"⁷⁸. Terme is dan ook by uitstek wetenskaplike taal, dit is taal waarop 'n mens nie lank reflekteer nie, maar eerder taal waarmee ons op ekonomiese en wetenskaplik / tegnologiese niveau in beheer wil bly.

Teenoor terme is simbooltaal dubbelsinnig, dit roep hele wêreld op, dit bedek en ontbloom dieper realiteite, dit maak nuwe horisonne oop, dit praat oor realiteite wat die menslike verstand te bowe gaan. Voorbeelde van simbooltaal is metafore vir God, soos Rots, Vader, Regter, of Paulus se militêre omskrywing van die geloof in Efesiërs 6. Op hierdie punt is dit belangrik dat simbooltaal reg gebruik word in die liturgie sodat mense se Godskonsepte gebalanseerd sal wees. "For example, pastoral and psychological problems arise if an entire theology of God is dominated by certain selected symbols which are accorded an unduly privileged status"⁷⁹. Hier is dit alreeds duidelik oor watter potensiaal simbole(taal) beskik ten opsigte van die vorming van mense. Ten opsigte van simbooltaal is dit ook belangrik om te let op eksklusiewe- en inklusiewe taalgebruik⁸⁰.

'n Laaste punt in verband met simbooltaal waarop Lukken ons attent maak, is dat die vorm waarin simbooltaal sigself voordoet, die tipografie / visuele uitleg, medebepalend is vir die betekenis van die inhoud⁸¹. Dit kom basies neer op die beginsel van die *Formgeschichte* van Gunkel en andere, waarin die *Gattungen* ernstig geneem word in interpretasie. Tog is meer as slegs die genre hier van belang, ook die spesifieke vorm van 'n onderdeel van 'n genre. Ter illustrasie: let op die verskil in betekenis tussen die volgende twee weergawes van enkele strofes uit J.C. Steyn se "Die grammatika van *liefhê*".

Liefhê is 'n tangkonstruksie, as eenwoord-samestelling 'n abstraksie. Die eenwoordsin-imperatief is nypend ongrammadies: "*Hê-lief!" (So 'n sterretjie ontaalkundiges lig u toe dat

⁷⁸ Lukken, G. 1994. No Life Without Rituals. In: Van Tongeren, L. en C. Caspers (reds.). *Per Visibilia Ad Invisibilia*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, p. 93.

⁷⁹ Thiselton, A.C. 1986, p. 492.

⁸⁰ Vergelyk in hierdie verband, Dijk, D.J.J. 1998. Inklusiewe taal in de liturgie. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 395 – 406.

'n sin ontaalkundig is. *Liefhê* (s)kort dus 'n onderwerp en *hê* is - met onderwerp – onderwerp soos *wees*, wat *is* word, aan deklinasie, ouderwets, maar glo-nodig vir kombinasie. Dus: “Jy/hy/sy het lief.” Korrek? Nee, 'n voorwerp ontbreek naamlik *ek*. Maar die eerte persoon word verbuig, as lydende voorwerp raak *ek my*. “Jy het-lief my.”? Nee: *Het* en *lief* word deur *my* geskei. Alleen as ek vra: “Het jy my lief?” kom *jy my* naby – byna-byna.

Liefhê is 'n tangkonstruksie,
As eenwoord-samestelling 'n abstraksie.

Die eenwoordsin-imperatief
is nypend ongrammaties: “*Hê-lief!”
(So 'n sterretjie, ontaalkundiges,
lig u toe dat 'n sin ontaalkundig is.)

Lief-hê (s)kort dus 'n onderwerp
En *hê* is – met onderwerp – onderwerp
soos *wees*, wat *is* word, aan deklinasie,
ouderwets, maar glo-nodig vir kombinasie.

Dus: “Jy/hy/sy het lief.” Korrek?
Nee, 'n voorwerp ontbreek, naamlik *ek*.
Maar die eerste persoon word verbuig,
as lydende voorwerp raak *ek my*.

“Jy het lief my.”?
Nee: *Het* en *lief* word deur *my* geskei.
Alleen as ek vra: “Het jy my lief?”
kom *jy my* naby – byna-byna.⁸²

Met die voorafgaande inligting in ag genome, sal nou gekyk word na die betekenis en funksionering (of te wel dimensies) van rituele.

⁸¹ Lukken, G. 1998 . Simbool als grondcategorie van de liturgie. Enkele aanvullende verhelderingen vanuit de semiotiek. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, p. 94 – 95.

⁸² Steyn, J.C. 1980 . *Die grammatika van liefde*. Kaapstad: Tafelberg.

10.5 Rituele

In enige ritueel kom simbool, simboolhandeling en simbooltaal saam, en beskik 'n ritueel dus oor al die eienskappe wat sopas aan die genoemde drie uitdrukkingsvorme toegedig is. Tog is so 'n omskrywing volgens Lukken⁸³ nie voldoende nie, en sal voortaan gekonsentreer word op die vraag oor wat presies 'n ritueel karakteriseer, en op die funksies / dimensies van rituele. Verskillende navorsers kom egter vanweë hulle onderskeie vakgebiede, asook vanweë persoonlike vooroordele tot verskillende konklusies oor presies wat hulle onder die begrip ritueel verstaan. Daarom sal dit nodig wees vir elke individuele ondersoek om tot 'n eie beargumenteerde definisie van die begrip ritueel te kom, om daarin 'n vertrekpunt vir die ondersoek te hê⁸⁴.

10.5.1 Kenmerke van rituele

Volgens Lukken speel herhaling by rituele 'n bepaalde rol, "Repetition is essential for all ritual", en hy verduidelik hierdie herhalingsaspek aan die hand van wat Nijk geskryf het oor die oorsprong van die ritueel.

"According to his hypothesis, rites arose in the first instance from no other cause than the consciousness of a lacunae, a hiatus, an undefined realization of 'having-to-act-without-knowing-how'. This realization contained within itself the want of 'something' that would make the action worthwhile. A second moment must have followed this realization, because it is clear that one is not brought to action simply by the feeling of 'having-to-act-without-knowing-how'. The only thing one can initially do is, to do something, experimentally. That is the only way in which one can determine how to act meaningfully, by doing something to discover which act replaces the realization of 'having-to-act-without-knowing-how' with the realization of 'this is it'. Evidently individuals and peoples have been able to find such actions, into which they packed their deepest reality. And evidently the realization that 'this is it', or 'this is the ultimate' or 'this is ultimately Him' was so radical that they have repeated these actions with great devotion. Thus rites arose."⁸⁵

Hierteenoor is Menken-Bekius van mening dat 'n ritueel eenmalig of herhaald kan wees, alhoewel eenmalige rituele die uitsondering is. Verder merk sy op dat eenmalige rituele

⁸³ Lukken, G. 1994. No Life Without Rituals. In: Van Tongeren, L en C. Caspers (reds.). *Per Visibilia Ad Invisibilia*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, p. 97.

⁸⁴ Vergelyk, Menken-Bekius, C.J. 1998. *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kampen: Uitgeverij Kok, asook: Boudewijnse, B. 1995. The conceptualization of ritual. A history of it's problematic aspects. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11, 31 – 56.

⁸⁵ Lukken, G. 1994, p. 98.

gewoonlik 'n hoë simboliese inhoud het, en aansluit by 'n spesifieke situasie. Gevolglik sien sy herhaling, as 'n normatiewe kriterium vir wat ritueel is en wat nie, as onhoudbaar⁸⁶. Dit word dus al vroeg in ons ondersoek duidelik dat daar groot onderlinge verskille by navorsers bestaan oor presies wat die kenmerke van 'n ritueel is. Hierdie navorsing wil aansluit by die gedagte dat 'n ritueel eenmalig of herhaald kan wees, dus herhaalbaar.

'n Tweede kenmerk van rituele kan tuisgebring word onder die term, simbolies. Soos reeds vermeld geld die kenmerke van simbool, simboolhandeling en simbooltaal ook vir rituele, maar lê die klem nou op die handeling. Die betekenis van simbool sal nie hier herhaal word nie, maar daar sal wel kortliks gewys word op Victor Turner se onderskeid tussen dominante- en instrumentele simbole in rituele. 'n Dominante simbool is simbole wat by die wisseling van kontekste nog dieselfde betekenis behou. So bly 'n paaskers buite die kerkgebou steeds herkenbaar as 'n paaskers. Daarteenoor het instrumentele simbole alleen binne 'n gegewe konteks of ritueel 'n simboliese betekenis⁸⁷, soos die voorbeeld van 'n sakboekie⁸⁸ waarna vroeër verwys is.

Worgul⁸⁹ noem interpersoonlik as een van die kenmerke van rituele, "Ritual is never individualistic or private. Ritual is the behavior of and within a community. Ritual always bears an indelible interpersonal and social stamp". Rituele is as vorm van kommunikasie altyd interpersoonlik of interaktief, hetsy tussen mense of tussen mens(e) en die bonatuurlike.

Vierdens is rituele altyd liggaamlik⁹⁰, deurdat die mens handelend betrokke is in die proses van ritualisering met sy / haar hele liggaam. In rituele word gesit en gekniel, geruik en gesien, gevoel en gehoor, stil gebly en gepraat. 'n Mens is dus as 'n geheel betrokke in 'n ritueel.

'n Vyfde kenmerk wat Menken-Bekius noem is vanselfsprekendheid:

Eenzijds hebben vanzelfsprekend uitgevoerde handelingen voor degene die ze doet iets heel evidents. Het spreekt vanzelf, daar hoeven wij het niet over te hebben, dat dit is wat wij nu bij deze gelegenheid doen. Zo doen wij dat altijd. Anderzijds spreken rituele handelingen *vanuit zichzelf*, de handeling op zich zegt iets. Het

⁸⁶ Sien hier, Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 26 – 28.

⁸⁷ Menken-Bekius, C.J. 1998. *Rituelen in het individuele pastoraat*. Kampen: Uitgeverij Kok, p. 30.

⁸⁸ Vergelyk hoofstuk 10.2 op p. 19.

⁸⁹ Worgul, G.S. 1990. Ritual. In: Fink, P.E. (red.). *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville: The Liturgical Press, p. 1101.

⁹⁰ Vergelyk ten opsigte van die aspek van liggaamlikheid ook hoofstuk 9.3.

ene ritueel heeft een hogere mate van evidentie dan het andere. Er zijn rituelen waar wij zelden bij nadenken. Begroetingsrituelen kennen doorgaans een hoge mate van evidentie. Pas wanneer anderen een andere soort begroetingsritueel kennen dan wij is er een moment van verwarring⁹¹.

Direk gekoppel aan die aspek van vanselfsprekendheid, is die kenmerk dat sommige rituele gepaard gaan met woorde, tekste of formules. So byvoorbeeld bestaan daar saam met die ritueel / sakrament van die doop in die Gereformeerde tradisie, ook 'n formulier wat daarmee saam gelees word. In alledaagse profane rituele bestaan daar ook dikwels gepaardgaande formules, soos krete wat by 'n rugby-wedstryd gesing word. Lukken wys op die sogenaamde rite-krises wat huidiglik bestaan in die Westerse samelewing⁹². Juis hierdie krises is dan ook tereg die oorsaak waarom soveel woorde saam met en omtrent rituele deesdae nodig is, synde rituele in 'n groot mate hulle vanselfsprekendheid verloor het.

In en deur die ritueel word 'n ander realiteit teenwoordig gestel en neem ons deel aan daardie realiteit. Ten opsigte van hierdie eienskap van rituele bestaan daar vele verskille tussen Protestant en Katoliek. Die inhoud van die verskil sentreer rondom die begrippe simbool en werklikheid⁹³, 'n eeueoue teologiese debat. Hier sal nie nou ingegaan word op daardie debat nie, maar tog moet daar wel op 'n aantal punte gewys word. Simbolies klink dikwels na 'net simbolies', so asof dit nie eg is nie, teenoor werklik wat klink na eg. Tog word daar in rituele met twee realiteite gewerk, te wete die realiteit van aksies van die mens wat die ritueel uitvoer, asook die realiteit van die transendente waarna die ritueel verwys, dus teken en betekende. Een vraag wat gevra kan word is of hier nie 'n gevaar bestaan om God te manipuleer met ons menslike handeling nie? Doen ons dit nie in elk geval deur byvoorbeeld die epiklese gebed⁹⁴, waarin die neerdaling van die Heilige Gees in die Woord afgesmeek word nie? In hierdie verband is Berkouwer⁹⁵ se siening omtrent die funksionering van die nagmaal van belang. Volgens hom ontnem 'n simboliese siening die nagmaal van alle realiteit, behalwe die psigologiese realiteit van onthou en die realiteit van die teken. Dit bewerk iets, doen iets, dit doen dit wat dit simboliseer. In die gedeelte wat volg oor die funksionering van rituele, sal hierdie punt meer aandag geniet. Vir eers sal volstaan word

⁹¹ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 26.

⁹² Lukken, G. 1980. *De onvervangbare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 20 – 22.

⁹³ Met Geertz onderskei Menken-Bekius vier perspektiewe op die werklikheid, te wete common sense, wetenskaplik, esteties en religieus. Menken-Bekius, C. J. 1998, p. 35 – 36.

⁹⁴ Sien onder andere, Oskamp, P. 1998. Gebeden en gaven. In: Oskamp, P. en N. Schuman. *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 221 – 222.

⁹⁵ Berkouwer, C.G. 1969. *The Sacraments*. Grand Rapids: W.B.Eerdmans.

deur in ooreenstemming met Berkouwer se siening oor die nagmaal te sê, dat rituele iets meer doen as om net simbolies te verwys.

'n Laaste eienskap van rituele wat hier na verwys word is dat rituele waardes medieër. "Ritual is well equipped to function as an appropriate means for the mediation of values. It possesses instructional, interpretive and indoctrinating elements which support this task"⁹⁶. Vir hierdie navorsing is hierdie laaste eienskap van groot belang, synde die kommunikatiewe krag van rituele en hul vermoë om waardes te vorm, juis ondersoek moet word met die oog op inkulturasie binne die Suid-Afrikaanse konteks. Die ondersoek sal ook uitwys hoe hierdie eienskap binne die Suid-Afrikaanse konteks dikwels in die verlede ten kwade aangewend is.

Voordat oorgegaan sal word na die funksionering van rituele, sal Grimes se sogenaamde kwaliteite van ritueel kortliks uiteen gesit word. Grimes vind definisies van presies wat 'n ritueel is te dig en kompak, en gee daarom eerder "family characteristics" van rituele⁹⁷. So 'n benadering help ons om nie aan handeling te dink in terme daarvan of hulle rituele is al dan nie, maar om eerder te kyk in hoe 'n mate sekere aspekte van 'n handeling geritualiseer is. "Ritual is not a 'what', not a 'thing'. It is a 'how', a quality, and there are 'degrees' of it." Vervolgens gee Grimes 'n lys van kwaliteite wat kan aandui wanneer handeling in die rigting van ritueel beweeg. Elke ritueel hoef nie oor al die kwaliteite te beskik nie, maar die kwaliteite wat dikwels in die familie van aktiwiteite voorkom, kan rituele genoem word. Die gegewens in hakies is 'n aanduiding van wat rituele veronderstel is om nie te wees nie. Hierdie gegewens is ook nie uniek aan rituele nie, maar kan ook in nie-rituele kontekste voorkom.

Kwaliteite van ritueel

- performed, embodied, enacted, gestural (not merely thought or said);
- formalized, elevated, stylized, differentiated (not ordinary, unadorned, or undifferentiated);
- repetitive, redundant, rhythmic, (not singular or once-for-all);
- collective, institutionalized, consensual (not personal or private);

⁹⁶ Worgul, G.S. 1990 . Ritual. In: Fink, P.E. (red.). *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville: The Liturgical Press, p. 1102.

⁹⁷ Grimes, R.L. 1990 . *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press, p. 13 – 15.

- patterned, invariant, standardized, stereotyped, ordered, rehearsed (not improvised, idiosyncratic, or spontaneous);
- traditional, archaic, primordial (not invented or recent);
- valued highly or ultimately, deeply felt, sentiment laden, meaningful, serious (not trivial or shallow);
- condensed, multilayered (not obvious; requiring interpretation);
- symbolic, referential (not merely technological or primarily means-end oriented);
- perfected, idealized, pure, ideal (not conflictual or subject to criticism and failure);
- dramatic, ludic [i.e., playlike] (not primarily discursive or explanatory; not without special framing or boundaries);
- paradigmatic (not ineffectual in modeling either other rites or non-ritualized action);
- mystical, transcendent, religious, cosmic (not secular or merely empirical);
- adaptive, functional (not obsessional, neurotic, dysfunctional);
- conscious, deliberate (not unconscious or preconscious);⁹⁸

Die groot voordeel van hierdie kwaliteite van ritueel sentreer rondom die gedagte dat aktiwiteite wat bestudeer word nie té gou in 'n spesifieke kompartement geplaas word nie. So sal 'n handeling nie oorhaastig buite die domein van rituele gegroepeer word, en dus genegeer word as voorwerp vir ondersoek nie. Binne die Suid-Afrikaanse konteks sal dit vir hierdie navorsing beteken dat byvoorbeeld politieke seremonies en optogte, teateropvoerings en ander analogiese aktiwiteite ook ondersoek sal word.

10.5.2 Funksionering (dimensies) van rituele

Lukken onderskei tussen sewe(7) funksies van rituele, wat hy in sy mees resente publikasie uitbrei na tien (10) dimensies, en wat grootliks ook oorvleuel met Menken-Bekius se funksiedriehoek van rituele. Beide outeurs bou hul bevindinge op die werk van mense soos onder andere C. Bell, E. Durkheim, E.H. Erikson, S. Freud, C.G. Jung, V. Turner en A. van Gennep. Gevolglik sal laasgenoemde outeurs se werk nie hier weer eerstehands aan bod kom nie, maar eerder soos dit verwerk en geïnterpreteer is deur Lukken en Menken-Bekius.

⁹⁸ Grimes, R.L. 1990. *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press, p. 14.

Vervolgens sal eers die funksies wat Lukken onderskei in kaart gebring word, en direk daarna sal Menken-Bekius se funksiedriehoek verduidelik word.

Rituele besit 'n ontlastende en kanaliserende funksie deurdat 'n mens nie elke keer wanneer 'n situasie sigself voordoet waarin jy onseker is oor hoe jy moet optree, weer 'n nuwe wyse hoef te soek om met die situasie om te gaan nie. Verder help rituele ook mense om verstandig op te tree in situasies van byvoorbeeld ekstreme hartseer of geluk, deurdat emosies nie onderdruk word nie, maar gekanaliseer word. "Thus it is not a matter of repression, but of processing and channeling the emotions, of steering and shaping them"⁹⁹.

Verder het rituele ook 'n belangrike rol as mediator met die verlede. "They remind us in a very personal way of where we have come from and, on that basis, give us confidence for the future"¹⁰⁰.

'n Derde funksie van rituele kan hul etiese funksie genoem word. Dit kom daarop neer dat wat deur die ritueel gesimboliseer word, daardie dieper realiteit, ook deur die mens in die daad van ritualisering betree word, en dit betree die lewe. So dring wat die ritueel simboliseer dus die lewe self binne. "It can help us to better come to terms with the dark, frightening, angry and impenetrable in life. However, it can also be an impulse setting us to work in a human community"¹⁰¹.

Met wat Lukken die invokerende funksie van rituele noem, word bedoel dat die misterie van die kwaad van sy mag ontnem word deur dit in rituele uit te druk, sodat dit nie die laaste sê oor ons kan hê nie. In hierdie verband noem Jennings¹⁰² die voorbeelde van Christus wat in die Evangelie van Markus die demone op hulle naam noem, asook Adam wat die diere name gee, en so beheer oor hulle uitoefen. Net so kan deur middel van rituele be-noeming plaasvind. "As Christians, we do this in the realization that in God's name, in Jesus's name, evil cannot and may not have the last word"¹⁰³.

⁹⁹ Lukken, G. 1994, p. 101.

¹⁰⁰ Lukken, G. 1994, p. 102.

¹⁰¹ Lukken, G. 1994, p. 102.

¹⁰² Jennings, T.W. 1988. *The Liturgy of Liberation*. Nashville: Abingdon.

¹⁰³ Lukken, G. 1994, p. 103.

'n Vyfde, en meer voor die handliggende funksie van rituele, is hul ekspressiewe funksie. Rituele help ons om 'n gesig te gee aan dit wat ons ervaar, en help ons om onself te verstaan. Daarom is toewyding in die uitvoering van godsdienstige rituele ook van integrale belang.

In rituele word die normale en alledaagse geaksentueer en gestileer, sodat die perspektief daarop kan verander. Die ritueel kondenseer dus die realiteit om 'n vervreemdingseffek te bewerkstellig ten opsigte van wat verwag is. "So to speak, ritual focuses attention on itself in a peculiar way in order to be able in and through that to reach the undefinable reality that it will call up"¹⁰⁴.

'n Laaste funksie van ritueel wat Lukken onderskei, is dat 'n ritueel nie net op die 'ek' nie, maar ook op die 'ander' gerig is. Dit word dan ook die sosiale funksie genoem, deurdat dit kollektiwiteit wakker maak, en deurdat 'n gemeenskap glad nie daarsonder kan bestaan nie. Verder bring dit 'n gemeenskap in verbinding met geslagte wat voor hulle self daar was, en wat na hulle sal kom. Naas hierdie sewe funksies, noem Lukken¹⁰⁵ ook nog die sogenaamde terapeutiese-, etiese-, en politieke dimensies van rituele.

Ten opsigte van die terapeutiese dimensie wys Lukken daarop dat dit in rituele nie oor die beheersde werklikheid van tegniek en empiriese wetenskappe gaan nie, maar om bevryding van siekte en rampe, om vrugbaarheid en goeie oeste. In en deur die ritueel sien die mens dus van sy / haar eie pogings af en laat die oorstygende werklikheid in sy / haar bestaan toe. Daarom is rituele die praxis van geloof en hoop, en nie van mag en beheersing nie. Dit gaan hier om die diepere wortels van die menslike bestaan, waarmee mense om verskeie redes kontak verloor wat lei tot chaos en verbokkeling, en wat rituele poog om weer te herstel¹⁰⁶. Tog openbaar die krag van rituele sigself alleen aan diegene wat die rituele met toewyding uitvoer. Toewyding en verwagting is hier belangrik. Om 'n ritueel sonder verwagting uit te

¹⁰⁴ Lukken, G. 1994, p. 105.

¹⁰⁵ Lukken, G. 1999. *Rituelen in oervloed*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 60 – 70.

¹⁰⁶ Lukken, G. 1999. *Rituelen in oervloed*. Baarn: Gooi & Sticht, p.60 – 64: Hier gee Lukken ook die voorbeeld van 'n moeder wat haar kind die tepel weerhou op dié moment wat die kind wil suig en dan en die tepel eers teruggee wanneer die drinkrefleks ophou. Die gevolg is drink- sowel as emosionele stoornisse by die kind vanweë hierdie verbreking van kommunikasie op 'n sintuiglik-simboliese vlak. Die moeder speel in hierdie jare 'n belangrike simboliese funksie vir die kind se groei tot 'n geestelik gesonde mens.

'n Verdere voorbeeld van Lukken om die belange van die terapeutiese dimensie van rituele te illustreer is die noodsaak om kinders op vrae oor die diepere werklikheid van die lewe in simboliese taal te antwoord. So byvoorbeeld kan 'n kind vra waarheen mense na die dood gaan. Indien alleen geantwoord word dat oupa na sy dood onder die grond begrawe is word onheil gestig.

voer, is soos om 'n meisie op 'n eerste belangrike afspraak uit te neem en haar na 'n onromantiese plek soos MacDonalds te neem. Daar sal heel waarskynlik niks van kom nie.

Wat die ritueel simboliseer deurdring ook die lewe self, en help ons om te werk aan 'n menswaardige samelewing. Sodoende beïnvloed rituele dus ons etiese handeling, en wil dit die gesegde *lex orandi lex credendi* verder neem na *lex orandi lex agendi*. So word die vredesbeweging sterk geïnspireer deur vredesrituele¹⁰⁷.

Die laaste dimensie van Lukken is die sogenaamde politieke dimensie, waar rituele 'n uiters belangrike rol speel in die vestiging, beeindiging en bevordering van die mag van politieke institusies soos die koning, die staat, die onderwys en die kerk¹⁰⁸. Hier kan byvoorbeeld gedink word aan die lang seremoniële lofprysingsgebed wat deur 'n voorganger gedoen is met die inhuldiging van Nelson Mandela as president van Suid-Afrika in 1994, of die optog in Kaapstad met die opening van die parlement. Ander voorbeelde kan die vele optogte teen die apartheidsregering wees, soos die optog na die moord op Chris Hani, wat as rituele die omverwerping van die *status quo* beoog het.

Op hierdie punt kan nou oorgegaan word na Menken-Bekius se beskrywing van die funksionering van rituele.

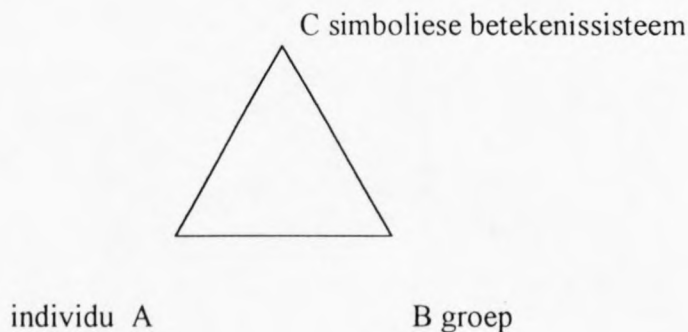
Volgens Menken-Bekius kan sy die funksies van rituele onder drie(3) noemers tuis bring en daaruit 'n sogenaamde funksiedriehoek van ritueel daarstel. Die oogmerk van die funksiedriehoek is om vas te stel wat die motiewe en beweegredes agter 'n ritueel in 'n spesifieke situasie is, en so vasstel wat die spesifieke ritueel, in die spesifieke konteks vir die persoon beteken¹⁰⁹. Die drie pole van die driehoek is individu, groep en simboliese

¹⁰⁷ Lukken, G. 1999, p. 67. *Lex orandi lex agendi* "die norm van die gebed is die norm van die handeling". Vir 'n meer diepgaande studie van die ou spreuk "lex orandi lex credendi", sien De Clerck, P. 1994. "Lex orandi lex credendi": The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage. *Studia Liturgica* 24, 178 – 200.

¹⁰⁸ Lukken, G. 1999, p. 69 – 70. 'n Voorbeeld uit 1914 wat Lukken by Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*, oorneem: "Ten gevolge van vergissingen en verdachtmakingen werd de Amerikaanse bemanning van een walvisboot door Mexicaanse militairen gearresteerd, ondervraagd en weer vrijgelaten. De zaak escaleerde, en een Amerikaanse admiraal vroeg een formele verontschuldiging en de verzekering dat de verantwoordelijke officier streng zou worden gestraft. Ook eiste hij de Amerikaanse vlag op een opvallende plaats op het strand zou worden gehesen en met 21 saluutschoten zou worden begroet, waarna het Amerikaanse schip op de gepaste wijze met saluutschoten zou antwoorden. Toe de Mexicaanse president dit weigerde, volgden onderhandelingen. Het resultaat was dat de Mexicanen en Amerikanen gelijktijdig een saluutschot zouden moeten brengen. President Wilson verwierp dit compromis, en eiste dat de Mexicanen dit eerste zouden doen. Maar zij weigerden, en enkele dagen later vielen de Amerikaanse troepen Mexico binnen."

¹⁰⁹ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 39.

betekenissisteem. Gekoppel aan elkeen van hierdie pole is 'n spesifieke funksie, naamlik A psigohigiëniese funksie, B sosiale funksie en C noëtiese funksie.



“In rituelen waarin het accent ligt op de sosiale funksie word voor al die belangen van pool B behartig. Dit heef byvoorbeeld rituelen die word uitgevoer om die groepskohesie (die gekoppel is aan die identiteitsvraag van die groep) te versterken, of die een kanaal bied aan bepaalde spanningen in die groep as geheel rond het gevoer beleid (B-C). Ze kunnen zijn gericht op de opname van individuele nuwe leden, of een afscheid nemen van een lid van die groep (B-A). Een ritueel kan ook word uitgevoer omdat er een storing is op die lijn A-B. Zo 'n soort storing zullen zowel die psychoterapeut als die pastor vaak in hul werk tegenkomen. Die groep (die ouders, die familie, die kerkgemeenschap, die werkgroep, die club) heef probleme met een van die leden (een ontstaan probleem kan ook bij een van haar leden word *gesitueerd*) en roep om hulp. ‘Hoe kunnen we ervoor zorgen dat zich moeilijke lid zich gedraagt zoals wij (groep) vinden dat het behoort, gezien het feit dat wij zo 'n soort groep zijn?’ Of, als dat niet gaat: ‘Hoe kunnen wij met een minimum aan schade van elkaar afkomen?’ Ook het omgekeerde komt voor: iemand leeft in onmin met belangrijke anderen in zijn omgeving en lijdt daaronder. Die derde lijn vertegenwoordigt die interaksie tussen A en C. Hier ligt voor het individuele pastoraat een belangrijke lijn, omdat alle hermeneutische vragen (wat betekent dit voor mijn leven, hoe kan ek die gebeurtenissen of feiten verbinden met mijn normen, waarden, geloofsovertuigingen?) zich op die lijn bevinden. Ik noem die drie lijnen die *functielijnen* van ritueel. Elk van die lijnen speelt in alle rituelen een bepaalde rol, maar niet in elke ritueel in dezelfde mate.”¹¹⁰

Vervolgens sal elk van die onderskeie drie funksies kortliks belig word. Die sogenaamde sosiale funksie behels dat rituele die mens binne 'n gegewe gemeenskap begelei. Hierdie begeleiding geskied veral op die groot kernmomente in 'n individu se lewe (geboorte, huwelik, dood ensovoorts), maar ook in die alledaagse omgang tussen mense van verskillende

sosiale stande (protokol). Hierdie rituele verskil onderling in elke gemeenskap ten opsigte van vorm en frekwensie. So byvoorbeeld sal in gemeenskappe waar homoseksualiteit sterk afkeur ontlok, homoseksuele huwelike nouliks voorkom, terwyl in ander gemeenskappe wat meer tolerant is, die verskynsel meer frekwent sal wees. Hier is dit dus duidelik waarom 'n grondige kontekstuele analise en insig in die funksionering van 'n spesifieke kultuur noodsaaklik is by die inkulturasie van rituele in die spesifieke kultuur.

Die noëtiese funksie is afgelei van die werkwoord [voεω] wat beteken om te “verstaan, te oorweeg en te verbeel”¹¹¹. Dit is die werkwoord wat gebruik word wanneer mense iets waargeneem of ervaar het, en dan daarvoor gaan nadink¹¹². Hier moet egter onderskei word tussen dit *wat* ingesien word, en die *hoe* dit gebeur. Die inhoud / *wat* wat oorgedra word deur die ritueel behels die geheel van oorgelewerde insigte, in kombinasie met alles wat uit eie ervaring geleer is. Hierdie *wat* is dus situasie en tradisie gebonde. Die *hoe* -vraag met betrekking tot rituele kom neer op die beginsel van “learning by doing” deurdat die mens liggaamlik betrokke is by dit (die ander werklikheid) wat deur die ritueel teenwoordig gestel word¹¹³.

Die derde funksie van rituele op die funksiedriehoek, noem Menken-Bekius die psigohigiëniese funksie. Soos uit die term self af te lei gaan dit in hierdie funksie om die kweek van gesonde gedrag by mense deur middel van rituele. Die probleem is egter hier dat ‘gesonde’- of ‘afwykende gedrag’ gebaseer is op bepaalde mensbeelde en dus ideaalbeelde, en die sosiaal-kulturele faktore nie in ag geneem word nie¹¹⁴. So byvoorbeeld is dit aanvaarbare sosiale gedrag in die Weste om jou neus in 'n sakdoek te snuit, terwyl sekere Afrika-kulture so 'n daad ten sterkste sal afkeur en as onaanvaarbaar sal beskou. Menken-Bekius wys daarop dat selfs agter die DSM IV sekere mensbeelde skuilgaan. Gekoppel aan rituele is hulle vermoë om tyd en ruimte te orden en so 'n ruimte en tyd te skep waarin mense hulself veilig kan voel. Hierdie psigohigiëniese ordeningsfunksie van rituele kom byvoorbeeld daarop neer dat die rouproses beter sal verloop in 'n vaste tyd (begrafnisliturgie) en ruimte (begraafplaas). Sodra die persoon wat rou net so oorgelaat word aan sigself in die middel van 'n stad waar almal nuuskierig toekyk, is die kanse vir die verloop van 'n gesonde

¹¹⁰ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 41 – 42.

¹¹¹ Louw & Nida. 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York: United Bible Societies, p. 169.

¹¹² Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 51.

¹¹³ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 51 – 52.

rouproses minimaal. Ten opsigte van hierdie funksie van rituele is dit ook altyd belangrik om te vra in diens waarvan die ritueel dus staan. Twee sulke sake in diens waarvan rituele kan staan is die ontogenese (aanpassing by omgewing en ontwikkeling as individu) en die transisionele ruimte ('n ruimte waarin mense hulle emosies kan projekteer en so hanteer)¹¹⁵.

In die lig van die voorafgaande funksies van rituele asook die kenmerke van rituele, sal vervolgens 'n werksdefinisie van die begrip ritueel geformuleer word. Hierdie definisie sal dan ook deurgaans in hierdie navorsing as vertrekpunt geneem word.

10.5.3 Definiëring van ritueel

Voordat 'n werksdefinisie finaal geformuleer sal word, is dit egter belangrik om eers 'n aantal uitgangspunte van hierdie navorsing in kaart te bring. Eerstens sal hier nie uitgegaan word van eksklusief religieuse rituele nie, maar ook van profane en alledaagse rituele op alle terreine van die samelewing. Tweedens is dit belangrik om te onthou dat hierdie definisie subjektief en konteks- / kultuurgebonde is. Gevolglik word hier geensins voorgegee dat hierdie definisie as normatief vir alle kulture en tydvakke sal geld nie. Menken-Bekius wys verder op 'n belangrike oorweging vanuit die noue band wat daar in rituele bestaan tussen doen en denke. Dit het tot gevolg dat 'n buitestander sigself telkens sal moet afvra, hoeveel hy / sy werklik as onbetrokke onderzoeker van die ritueel af weet¹¹⁶. Dit sal ook nodig wees vir 'n onderzoeker om sy / haar eie oortuigings met betrekking tot rituele op die tafel te plaas. Desnieteenstaande 'n voorlopige definisie:

Rituele is eenmalige of herhaalde, vanselfsprekende, simboliese handeling, wat altyd interaktief en liggaamlik is, soms vergesel van tekste of formules, gerig op die oordrag van waardes in die individu of die groep, en waarvan die vorm en inhoud altyd kultuur-, konteks-, en tydgebonden is, sodat die betrokkenheid op die werklikheid wat in die ritueel teenwoordig gestel word altyd 'n dinamiese gegewe bly.

¹¹⁴ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 56.

¹¹⁵ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 60 – 69.

¹¹⁶ Menken-Bekius, C.J. 1998, p. 20 – 21.

10.6 Konklusies

Alvorens dan vervolgens gekyk word na versoening vanuit 'n diakroniese historiese rituele invalshoek, sal enkele dimensies van rituele waarop gelet moet word op die tafel geplaas word. Met hierdie werksdefinisie van ritueel sal dus nou gegaan word na spesifiek die Suid-Afrikaanse konteks, deur te kyk na die begrippe skuld, vrede en versoening. Die plasing van die werksdefinisie naas die betrokke konteks verraaï alreeds een oortuiging van die ondersoeker, naamlik dat rituele in 'n sterk funksionalistiese¹¹⁷ sin beskou word. Met ander woorde, rituele word gesien as 'n middel om 'n doel te dien.

Grimes gee ook funksionaliteit aan as een van die kwaliteite van ritueel, maar dan is die funksionaliteit nie obsessief, neuroties en disfunksioneel nie¹¹⁸. Volgens Lukken¹¹⁹ is daar in hierdie verband binne die Kulturele Antropologie 'n spanningsveld tussen diegene wat nadruk lê op die funksionele sosiale dimensie van rituele, en diegene wat rituele aksentueer as simboliese handeling wat sin het in sigself. Sêlf is hy van mening dat rituele in die eerste instansie simboliese handeling is, maar dat rituele nie daartoe beperk is nie. Rituele het dan ook funksionele sosiale aspekte. Daarom onderskryf hy die opvatting van M. Spiro dat funksionalisme sonder simbolisme blind is, en dat dat simbolisme sonder funksionalisme mank maak. In sy mees resente werk kies Lukken dan ook eerder vir die terme dimensies en aspekte van ritueel, as kenmerke en funksies van ritueel. Hier is dit belangrik om telkens daarop te let dat funksionalisme nie sal oorheers nie, en dat die rituele ook ten volle in sigself gewaardeer word. Vanweë die spesifieke aard van die Suid-Afrikaanse konteks, kan die gedagte rond die funksionaliteit egter nie totaal genegeer word nie.

Telkens wanneer 'n ritueel binne die Suid-Afrikaanse konteks in die verdere ondersoek aan bod sal kom, sal daar vanuit hierdie kader van ritualiteit na die volgende dimensies en kenmerke gekyk word, en dan ook in hoe 'n mate dit in die betrokke ritueel voorkom. "Performance", stilering en formalisering, herhaalbaarheid, gemeenskap gekoppelheid, besondere orde, tradisionele elemente, erns, referensieël, religiositeit en soos reeds vermeld die funksionaliteit.

¹¹⁷ In hierdie verband bestaan verskille tussen geleerdes na aanleiding van die sogenaamde doel en betekenis van rituele. Sien onder andere, Boudewijnse, B. 1995 . The conceptualizations of ritual. A history of its problematic aspects. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11, p. 34.

¹¹⁸ Grimes, R.L. 1990 . *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press, p. 14.

Hierdie kwaliteite van ritueel en die werksdefinisie, sal saam met die afleidings wat gemaak is uit die hoofstuk oor inkulturasie en die afleidings wat sal volg vanuit die diakroniese ondersoek, dien as boustene vir ondersoek met betrekking tot rituele van skuld, vrede en versoening in Suid-Afrika.

¹¹⁹ Lukken, G. 1999 . *Rituelen in overvloed*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 47.

11. 'n Diakroniese ondersoek na die rituele vormgewing van skuld, versoening en vrede in die geskiedenis van die Christelike liturgie.

Aanvanklik het die vraagstelling van hierdie navorsing nie die begrip vrede omvat nie, maar alleen skuld en versoening. Die vraagstelling is uitgebrei na aanleiding van 'n artikel in *Rondom het Woord* oor 'n onderhoud wat met dr. A. Nolan¹²⁰ gevoer is. Volgens dr. Nolan sal die woord versoening veral by die blanke Nederduitse Gereformeerde Kerk gehoor word, terwyl hy daaraan twyfel of enige swartmense versoening as die probleem sien. Versoening behels dat twee mense van wie een of albei gefouteer het mekaar die hand gee. So sien baie Afrikaners dit dan inderdaad ook, maar swartmense sien dit nie so nie. "En de mensen die het denken dat het dat wel is, hebben de situatie niet zorgvuldig geanalyseerd en hebben hun eigen context niet zorgvuldig begrepen. Het gaat dus niet om hoe vaak verzoening wordt gebruikt in de bijbel. Het wordt in de bijbel gebruik wanneer het ter zake is. Je kunt meer teksten in de bijbel vinden die oproepen tot gevecht, tot oorlog, maar dit betekent niet dat we dat op dit moment moeten doen. Het principiële woord dat met ons allemaal te maken heeft, is vrede."¹²¹

Wat Suid-Afrika dus in prinsipe nodig het is vrede, maar daarvoor is daar geen maklike oplossing nie. Binne die geledere van blanke Suid-Afrikaners speel skuld ook nog 'n groot remmende funksie in die vredesproses. Daarom sal die begrip skuld ook ondersoek word vanuit 'n rituele invalshoek. Dr. Nolan vee die begrip versoening ook nie geheel van die tafel nie, maar sê dat swartmense wil weet presies wat witmense met versoening bedoel. Beteken dit net bely, hande skud, en aangaan asof niks gebeur het nie, of beteken dit ook dat geregtigheid en regverdigheid eerbiedig sal word? Soos biskop Tutu by menige toespraak opgemerk het: "You cannot steal my pen, then feel bad about it and come back to me saying, 'I'm sorry I stole your pen' and leave without giving me back my pen".

In hierdie hoofstuk sal 'n diakroniese tendensstudie ten opsigte van die rituele vormkryging van skuld, versoening en vrede in die Christelike tradisie gedoen word. Gevolglik sal gekyk word na rituele rond die doop, nagmaal, prediking en boete in verskillende ontwikkelingsfases. Naas hierdie vier rituele sal ook aandag geskenk word aan rituele met

¹²⁰ Dr. Albert Nolan is 'n blanke dominikane priester wat werk by die Institute for Contextual Theology (ICT) in Suid-Afrika.

¹²¹ Nolan, A. 1994. Democratie en geweld. Concrete vrae voor christene in Zuid-Afrika. *Rondom het Woord* 36/1, p. 24.

betrekking tot heiliges en pelgrimstogte. Deurgaans sal gevra word wat die spesifieke sondebegrip is ten grondslag van 'n ritueel, asook na die moontlike betekenis daarvan vir die huidige Suid-Afrikaanse konteks. Daarom sal daar ook teen die einde van die hoofstuk 'n balans opgemaak word ten einde vas te stel of, en indien wel watter, riglyne vir rituele rond skuld en versoening vir vandag afgelei kan word. Ten slotte sal veral aandag geskenk word aan die areas waar rondom die rituele in die loop van die geskiedenis ontstaan het. Deurgaans sal die Westerse Christelike tradisie aan bod kom, en daaromrede sal die onderskeie Oosterse tradisies na die tweede periode (312 – 600AD) agter gelaat word.

11.1 Skuld en versoening

Dit is moeilik om die begrip skuld vanuit die Bybel te definieër, synde daar baie nuanse-verskille bestaan tussen die onderskeie perikope waarin die woord voorkom¹²². Tog is dit duidelik vanuit die Skrif dat skuld daar oor die algemeen nie betrekking het op 'n innerlike gevoel van berou of slegte gewete nie, maar 'n situasie wat ontstaan vanweë sonde en so verwydering bring tussen die mens en God, en tussen mense. Skuld het dus vanuit 'n Bybelse perspektief primêr met 'n verhoudingsbreuk te make. En besef van skuld is dwarsdeur die Bybel aanwesig¹²³. So 'n skuldbesef mond dan ook in die Bybel uit in ritualisering, en dit lyk asof ritualisering 'n wyse is om om te gaan met hierdie gewaarwording van skuld. Hierdie behoefte aan ritualisering vanweë skuldbesef het ook in die gang van die geskiedenis van die kerk aangehou om tot uitdrukking te kom, en dan ook altyd met die oog op vergewing en versoening. Ritualisering was dan ook nou gekoppel aan die wyse waarop daar oor skuld gedink is in die spesifieke tydperk¹²⁴. Tot vandag toe kom ritualisering met betrekking tot skuld voor, alhoewel dit nie meer eksklusief gekoppel word aan die kerk nie. Vervolgens sal 'n voorlopige diakroniese tendensstudie gedoen word met betrekking tot die rituele

¹²² In vele Bybelse Ensiklopedieë (onder andere *Anchor Bible Dictionary*) is die begrip skuld nie eers 'n lemma nie, en volgens, Runia, K. 1992 . *Schuldig Hoezo? Over schuld en vergeving*. Kampen: J.H. Kok, kom 'geestelike skuld' in die Bybel weinig voor.

¹²³ Byvoorbeeld Psalm 51 van Dawid nadat Natan hom tereg gewys het oor sy owerspel met Batseba en moord op Uria. Judas se optrede nadat hy Christus verrai het. Petrus na die visvangs in Lukas 5: 8. Vir meer oor die Bybel sien die artikel van, Rossel, W. 1997 . Kom toch naderbij! "Bijbelse overwegingen rond het thema van vergeving, versoening en boete". *Tijdschrift voor Liturgie* 81, 14 – 28.

¹²⁴ Vergelyk in hierdie verband hoofstuk 1 "Schuld en schuldgevoel: een eerste verkenning. Beelden uit de geschiedenis en Een beeld van vandaag" van: Heggen, F.J. 1988 . *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht.

vormkryging van skuld en versoening in die kerkgeskiedenis, en daarna sal die huidige rituele mark ten opsigte van skuld en versoening ook kortliks verken word.

In die verdere beplande ondersoek waarvoor hierdie skrywe as teoretiese raamwerk dien, sal hierdie diachroniese historiese oorsig verder geneem word. Die Suid-Afrikaanse konteks sal daarin sentraal te staan kom, deurdat die Christelike versoeningsrituele, vanaf kerkplanting in 1652, tot en met die jaar 2000 aan bod sal kom. Dieselfde rituele wat vervolgens bespreek en beskryf sal word, sal beskryf word soos dit in die Suid-Afrikaanse konteks tereg gekom het.

11.1.1 60 – 312 AD¹²⁵

'n Integrale ritueel met betrekking tot skuld (sonde) vanweë 'n verhoudingsbreuk is die offer van die Ou Testament wat gerig was om die herstel van die verhouding (versoening). Hierdie offerritus word tot 'n hoogtepunt gevoer in die Nuwe Testament waar Jesus in Hebreërs geskets word as die hoëpriester wat die finale offer vir die sondes van die mensdom gebring het. Vanuit hierdie gebeure het die hele rituele sisteem van die Vroeë Kerk voortgevloei, te wete die liturgie as ontmoeting tussen God en mens. Vanaf die vroegste tye was rituele rond skuld en versoening deel van die liturgie van die kerk en het dit bestaan uit die doopsel, die boete, die eucharistie, verkondiging van die Woord, die voorbede van solidêre broers en susters, en die bid van die Onse Vader¹²⁶. Opmerklik is dat die bieb nog nie hier genoem word nie, synde dit 'n latere ontwikkeling blyk te wees.

“Er is weliswaar een aantal aanduidingen in vroege teksten, zoals de *Didachè* (90), waarin de zondebelijdenis als een collectief voorbereidend gebed bij de aanvang van de eucharistie vermeld word – niet als een ‘sacramenteel gebeuren’, eerder als een vanzelfsprekende erkenning van zondigheid en bede om in vereiste gesteltenis de eucharistie te kunnen mee beleven – en *De Herder van Hermas* (150), waarin een ‘tweede’ zondevergewing, na de doopsel, via de kerklijke boete wordt voorgesteld. Maar degelijke vermeldingen zijn te sporadisch en te regionaal ingeperkt, zodat wij niet over een algemene regeling kunnen spreken”¹²⁷.

¹²⁵ Tydsindeling van die geskiedenis na aanleiding van Wegman, H.A.J. 1991 . *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom*. Kampen: Uitgeverij Kok.

¹²⁶ Strijards, H. en W.M. Speelman. 1998 . Omkeren op de ingeslagen weg. Een herovering van het pastoraat van schuld en versoening. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, p. 206. Rouwhorst, G. 1997 . Viering van bekering en versoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, 29 – 42, noem hierby ook nog skuldbelydenisse, prosesies en pelgrimstogte.

Vanuit die Nuwe Testamentiese periode waarin die Evangelies en Handelingse mense uitnooi om hulle te bekeer en te laat doop¹²⁸, is sondevergifnis nou geskakel met die praktyk van die doop. So belowe die apostoliese kerk vergewing van sondes in die bediening van die doop, “Vrijwel van meet af word zij geconfronteerd met de vraag of er een mogelijkheid voor een tweede ommekeer geopend kan worden”¹²⁹. Die doop was dus in die Vroeë Kerk ’n besonder belangrike ritueel ten opsigte van skuld en versoening wat die mens van alle sonde reinig as *paenitentia prima*¹³⁰. Na aanleiding van geskrifte uit hierdie periode beskryf Wegman die doop in hierdie periode as volg. “Het doopsel is de bekroning van een proces van bekering. De bekering houdt in dat men de ‘geloofsuitspraken’ als waar aanvaardt (Justinus †165), dat men kies uit twee wege (Didachè), én dat men zijn leven naar de leer zal inrichten”¹³¹. So gesien was die doop hier ’n algemene vergifnis van sonde en dus wegneem van skuld en versoening met God. Volgens Barnard het die vroeg-Christelike gemeente na alle waarskynlikheid die grond van haar doop gevind in die feit dat die Heer self die doop van bekering tot vergewing van sondes (Markus 1:4) ondergaan het¹³².

Die doopritueel van die Vroeë Kerk was ’n besondere lang en ryk simboliese gebeure gewees, en het grootliks gevarieër ten opsigte van vormgewing tussen verskillende plekke. Hier sal dit uiteraard te ’n breë veld wees om ’n omvattende rekonstruksie te maak van die doop in die Vroeë Kerk (of van enige van die ander rituele wat aan bod sal kom), en daarom slegs enkele voorbeelde van onderdele van die ritueel van die doop. ’n Lang periode van katekumenaat / onderrig¹³³ is gevolg deur die doop met water, “stromende water” in die Didachè, “onderdompeling” by Justinus en “afwassing” by Tertullianus, gevolg deur salwing, beseëling en handoplegging.

De *salwing* vindt plaats na het doopsel, als de dopeling uit het water stapt. De gedoopte wordt geheel met balsem overgoten. De *bezegeling* (*sfragis*) gebeur daarna tegelyk met de *handoplegging*. De bezegeling of

¹²⁷ Leijssen, L. 1998 . Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht Hermeneutische reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit. *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergewing en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 16.

¹²⁸ Vergelyk onder andere Markus 1:15 ,Lukas 4:18 en Handelingse 2:38.

¹²⁹ Heggen, F.J. 1988 . *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht, p.77.

¹³⁰ Strijards, H en W.M. Speelman. 1998 . Omkeren op de ingeslagen weg. Een herovering van het pastoraat van schuld en verzoening. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, p. 206.

¹³¹ Wegman, H.A.J. 1991 . *Riten en mythen*. Kampen: Uitgeverij Kok, p.80. Hierna slegs Wegman, H.A.J. 1991, genoem.

¹³² Barnard, M. 1998 . Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 288.

¹³³ Soos die leer van die twee weë in die Didachè (±90AD), asook die *Traditio Apostolica* (±220AD).

‘bestempeling’ of tatouage gebeur in die vorm van het kruisteken, dat op die voorhoofd van die dopeling word gedruk¹³⁴.

Mettertyd is die ritueel nog verder uitgebou waartydens kandidate eers ‘gescreen’ is, die katekumenaat het dan drie jaar geduur waarna kandidate uitgekies is (*electi*), gevolg deur *exorcisme*. Op die Saterdag voor Pase het kandidate voor die biskop verskyn, die borse gees is besweer en weggeblaas, hulle is op die voorhoof, neus en ore gesalf, waarna hulle die hele nag gewaak en na die Skrif geluister het. Die Sondagoggend is die water geseën, en almal het hulle uitgetrek en hul sierade afgelê en hare losgemaak. Dan seën die biskop die olie en die kandidate gaan na die presbiter en sweer die Satan af, wie op sy beurt die kandidate met die olie van die eksorsisme salf. Al die kandidate word dan naak na die biskop gebring wat by die fontein wag en die diaken daal met die dopeling af in die water. Daarna het die biskop of presbiter die dopeling die hande opgelê en gevra: “Glo u in God Vader almagtig?”, waarop geantwoord moes word: “Ek glo”. Die kandidaat is dan onder die stromende water gehou en die vraag is herhaal ten opsigte van die Seun en die Heilige Gees, wat gevolg is deur ’n tweede en derde onderdompeling. Net voordat die dopeling weer aangetrek het, is hy / sy met olie gesalf. Al die pasgedooptes gaan daarna vanuit die doopruimte (die grootste gedeelte van die doopritueel is dus buite die kerkgebou voltrek) na die kerk, waar die biskop hulle die hande oplê en die Gees oor hulle afroep, gevolg deur balsem op die hoof, die seël of merkteken op die voorhoof, en die vredeskus¹³⁵. Nou volg die eucharistie vir die neofiete / pasgedooptes.

Die gemeenskaplike fokuspunt van beide die doop en nagmaal is Pase, wat op sy beurt ingebed is in die Joodse Pasga¹³⁶. Ingebed in Pase gaan die nagmaal dus oor die sentrale heilsgerebure van die Nuwe Testament, die verlossing van Jesus se soendood aan die kruis vir ’n mensdom wat skuldig is weens sonde en versoen moet word met God en mekaar. So gesien vorm die nagmaal ’n sentrale ritueel rond skuld en versoening in die kerk. Die nagmaal het as ritueel ook heelwat verandering ondergaan, selfs binne die bestek van 60 – 312 AD. Na alle waarskynlikheid was daar heel vroeg sprake van ’n egte maaltyd wat aan tafel plaasgevind het, maar waarvan slegs die maaltydritus oorgebly het. Hierdie maaltydritus het by Justinus bestaan uit die breking van die brood, die verheffing van die beker, beide

¹³⁴ Wegman, H.A.J. 1991, p. 82.

¹³⁵ Wegman, H.A.J. 1991, p. 83.

¹³⁶ Boendermaker, J. 1998. Maaltyd van de Heer: oecumenisch-protestant. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 226 – 227.

gekombineer met 'n seëngebed¹³⁷. Verder is daar vir diegene wat afwesig was van die gawes bewaar, en het daar in die kader van die nagmaal ook 'n insameling van gawes plaasgevind vir die armes, gebrekkiges, siekes en vreemdelinge. Die *Didachè* vermeld ook 'n skuldbelydenis gerig op die nagmaal, veral ten opsigte van persoonlike voorbereiding daarvoor¹³⁸. Mettertyd het die nagmaal ontwikkel in 'n diens rondom Skrif en tafel. Gekoppel aan die nagmaal en die versoening wat daarmee geassosieër is het die offer-gedagte heel vroeg na vore gekom, asook die gedagte dat die elemente deur die Gees gewy word tot vleesgeworde Jesus.

“Het is het ‘ene volmaakte offer’ van Jezus, die leefde volgens de spreuk: ‘Hier ben ik. Ik ben gekomen om uw wil te doen’ (Hebreeën 10: 1-18), wat in zijn dood tot volle uitdrukking is gekomen: ‘Door die wil zijn we geheiligd, eens en voor al, door het offer van het lichaam van Jezus Christus’ (v.10). Daarom is de christelijke eredienst geen ritueel met vele offers, maar een dienst ‘in geest en waarheid’, een geestelijke cultus (Rom.12:1-2) en een reine offergawe (Maleachi 1:11). Offer betekent dus aan de ene kant de gedachtenis van Jezus, die tot in de dood de wil van Zijn Vader heeft volbracht, en aan de andere kant de gesteldheid van de gemeente, die geleid door de Geest in de voetstappen van de Heer wil treden. Het gaat daarbij dus niet om de materiële ritus, maar om de bereidheid zichzelf aan God toe te wijden door middel van rituele symbolen”¹³⁹.

As ritueel van skuld en versoening het die prediking van die vroegste tye af 'n sentrale plek ingeneem. Die geskiedenis van die prediking is af te lei uit die posisie van die preekstoel binne die liturgiese ruimte. Soos Jesus gesit en lees het uit die Skrif (Lukas 4:20), het die biskop ook sy kommentaar op die Skriflesing¹⁴⁰ sittende gegee by sy *cathedra* of *thronos*. Later is die preek gehou vanaf die *ambo* (van die Griekse *αμβων*- opklip) of lessenaar¹⁴¹. Die hoogbloei van die prediking het egter eers later plaasgevind.

Vervolgens meer oor die praktyk van die boete in hierdie periode van die geskiedenis van die Christelike liturgie. Tot en met die derde eeu was daar geen algemeen aanvaarde sisteem ten opsigte van die boete in gebruik nie. Leijssen is van mening dat 'n milde houding teenoor sondaars ingeneem is, en dat die Evangeliese lewenswyse van 70x7 sentraal gestaan het. Hier was sprake van 'n gesonde dinamiese ewewig tussen heilig lewe na die doop en God se

¹³⁷ Wegman, H.A.J. 1991, p. 84.

¹³⁸ Immink, G. 1998. Schuldbelijdenis en decaloog. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 187.

¹³⁹ Wegman, H.A.J. 1991, p. 88.

¹⁴⁰ Met betrekking tot die prediking sal nie ingegaan word op tekskeuses en leesroosters in die onderskeie periodes nie, synde die ruimte dit nie hier toelaat nie.

¹⁴¹ Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 210 – 216.

barmhartigheid vir die sondaar. Hierna is daar egter sprake van 'n toenemende strengheid te bespeur, sodat die lyn vanaf die Nuwe Testament ontwikkel vanaf 'n milde houding na 'n strenger rigorisme¹⁴².

Tog wys Heggen¹⁴³ daarop dat daar reeds in die tyd van Ciprianus (†258) al tekens was van die kerk se worsteling met sonde en boete. Die boete het aan onvergeeflike sondaars soos moordenaars, egbrekers en afvalliges nog één kans gegee na 'n baie lang weg van vernedering¹⁴⁴. Hierdie sondes was sondes teen die gemeenskap waarmee die sondaar weer versoen moes word, ook genoem publieke sondes. Die probleemkarakter hiervan kom voort uit die oorweging dat mense in hierdie tyd gedink het dat 'n mens na doop en bekering nie weer sou kon sondig nie. Hulle het besef dat die kerk uit heiliges én sondaars bestaan, en gewonder of 'n tweede bekering moontlik is. Dit het uitgeloop op die sogenaamde exhomologese wat soos die doop as 'n proses ritueel vorm gekry het¹⁴⁵.

“De zondaar diende zich voor God en de Gemeente te vernederen door schuld te belijden. Hij werd terechtgewezen en kreeg een boete opgelegd, die enige jaren kon omvatten. De boeteling was herkenbaar: hij moes streng vasten ('in zak en as gaan'), veelvuldig bidden, in een afgebakende ruimte in de kerk plaats nemen en bepaalde taken vervullen (zoals het begraven van doden). Als de boete naar het oordeel van de bisschop en zijn gemeente was volbracht en publiekelijk was voltrokken, volgde de 'reconciliatie' door de handoplegging en het gebed van de bisschop. De boeteling mocht weer deelnemen aan de Eucharistie”¹⁴⁶.

Wat dus karateristiek was van die boete in die eerste drie eeue is dat dit slegs eenmaal kon plaasvind, dat die boeteling uitgesluit was van die nagmaal¹⁴⁷ en dat boete en bekering na die doop uit 'n hele uitgebreide ritueel bestaan was. Dit alles het ten grondslag gestaan van die heropname van die sondaar in die gemeenskap van gelowiges, en daarom maak Strijards en Speelman¹⁴⁸ dan ook tereg die volgende opmerking, “Een liturgische omgang met schuld is

¹⁴² Leijssen, L. 1998. Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht. Hermeneutische reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 16 – 17. Sien ook met betrekking tot die geskiedenis van die boete, Dallen, J. en J. Favazza. 1990. *Removing the Barriers. The Practice of Reconciliation*. Chicago: Liturgy Training Publications, en Rouwhorst, G. 1997. De viering van bekering en verzoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, 29 – 42.

¹⁴³ Heggen, F.J. 1988. *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 78.

¹⁴⁴ Strijards, H. en W.M. Speelman. 1998. Omkeren van de ingeslagen weg. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, p. 206.

¹⁴⁵ Wegman, H.A.J. 1991, p. 90 – 92.

¹⁴⁶ Wegman, H.A.J. 1991, p. 92.

¹⁴⁷ Hierdie gebruik gaan heel waarskynlik terug op 1 Korintiërs 11: 27 – 34.

¹⁴⁸ Strijards, H. en W.M. Speelman. 1998. Omkeren van de ingeslagen weg. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, p.206.

een confrontasie met de liefde". Hierdie heropname van boetelinge in die kerk kan ook beskryf word as die vrede van die kerk wat die sondaars verwerf¹⁴⁹.

'n Interessante gebeure rond boete en versoening in hierdie tyd staan in verband met die vervolging van Christene onder keiser Decius (†251), waartydens vele Christene hulle geloof afgesweer het en hulle later opnuut by die kerk aangemeld het¹⁵⁰. Die vervolging het as volg daar uitgesien. Keiser Decius het die Christene as vyand van die bestaande tradisie en die staat gesien, en wou alle Christene uitroei. In 249AD vaardig hy die dekreet *edictum vere horrificum* uit, wat behels het dat alle burgers in die ryk binne 'n bepaalde tyd aan 'n heidense offerdiens moes deelneem. Die brand van enkele wierookkorrels voor die beeld van die keiser is as voldoende beskou. Kontrole oor deelname is uitgeoefen deurdat die name van diegene wie geoffer het in 'n boek opgeskryf is. Andersins kon 'n skriftelike bewys dat jy geoffer het bekom word deur 'n skriftelike stuk (*libellus*) in te dien waarin 'n persoon bevestig dat hy / sy geoffer het, waarop die offerkommissie dan 'n bevestiging skryf. Indien 'n persoon egter nie 'n offerbewys kon toon nie is hy / sy aan 'n proses van foltering, gevangenis en verleiding onderwerp. Die doel daarvan was nie primêr om mense dood te maak nie, maar om Christene tot afval te bring. Indien die marteling egter geen sukses getoon het nie is die doodstraf uitgespreek¹⁵¹.

Hier was dus 'n moeilike situasie synde dit enersyds 'n ernstige lewensgevaar ingehou het, en andersyds kon 'n Christen heel maklik daarvan ontkom. Sommige Christene het inderdaad dan ook 'n marteldood gesterf vir hulle geloof. Enkele voorbeelde van diegene wat gedood is, is die toenmalige biskop van Rome, Fabianus, en 'n groot aantal geestelikes en leke saam met hom. Verder is Cirillus (biskop van Gortyne) tot die dood gemartel, asook die priester Pionius van Smirna. Andere kon dit regkry om te skuil, byvoorbeeld Ciprianus (biskop van Karthago) en Dionisius (biskop van Aleksandrië). Daar was egter ook diegene, byvoorbeeld die biskoppe Basilides (van Leon) en Martialis (van Merida), wie hulle eie lewens gered het deur 'n bewys te laat gee, of 'n verklaring te laat teken. Decius is in 251AD oorlede, waarmee die kerk ook voor 'n probleem te staan gekom het ten opsigte van die afvalliges, *lapsi*, wat berou getoon het.

¹⁴⁹ Lescrauwaet, J.F. 1973. In: Tromp, Lescrauwaet en Scheer. *Geroepen tot vrede. Van exegese tot verkondiging*. Boxtel: Katholieke Bijbelstichting, p. 44 – 45.

¹⁵⁰ Heggen, F.J. 1988. *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 80.

Zij werden onderscheiden in: a) *sacrificati*, die werklik aan die goden geofferd hadden, b) *thurificati*, die slechts wierook voor hen, met name de beeld van Decius, gebrand hadden, c) *libellatici*, die niet geofferd hadden, maar zich slechts een bewijs hadden laten geven, alsof zij het gedaan hadden, d) *acta facientes*, die, zonder geofferd te hebben, hun naam in de registers hadden laten inschrijven. De beide laaste categorieën hadden dus alleen de schijn van afval op zich geladen. Zodra de vervolging bedaard was, betreurden velen hun zwakheid en vroegten wederopname in de Kerk.¹⁵²

Vervolgens sal die standpunte en houding teenoor die *lapsi*¹⁵³ van Ciprianus (biskop van Karthago)¹⁵⁴ en Novatianus (priester te Rome †257/8) belig word. Novatianus het 'n streng rigoristiese houding teenoor die *lapsi* gehad, en hy verset hom teen pous Cornelius (†253) wat die *lapsi* na boete weer in die kerk wou opneem. In sy houding het Novatianus hom geskaar by Ciprianus se opposisie in Karthago (die priester Novatus en die diaken Felicissimus). Ciprianus daarenteen het die biskoppe van Afrika in 251AD verenig, in 'n poging om in ooreenstemming met die houding van Rome teenoor die *lapsi* op te tree. Die besluit in Afrika was dat die *sacrificati* en *thurificati* aangeneem kon word tot die boetestand, maar slegs in die uur van hul dood met die kerk versoen kon word. Die andere kon alleen maar teenoor 'n priester bely, wie 'n bepaalde boete moes oplê. Ciprianus self het dus ook 'n redelik strenge houding gehad teenoor die *lapsi*, maar wou ten alle koste ook die kerkeenheid bewaar deur sy besluit. 'n Nuwe konsilie van 252AD het egter ook vergifnis aan die eersgenoemde groeperings geskenk, indien hulle boete gedoen het na hul val. Pous Cornelius het 'n dergelike houding aangeneem wat veroorsaak het dat Novatianus met die kerk geskeur het en sy eie kerk gestig het.

Die onderskeie houdings teenoor die *lapsi* gaan gepaard met verskillende sondebegrippe. Die rigoriste werk uiteraard met 'n baie strenger siening van die gewig van sonde en spesifiek dan ook geloofsafval, as diegene met 'n mildere houding. Eenduisend sewehonderd en vyftig jaar later is dit moeilik om hier 'n oordeel te fel. Enersyds is daar die Bybelse oproep van Christus

¹⁵¹ Post, R.R. 1962 . *Handboek van de kerkgeschiedenis I. De geschiedenis van de Oude Kerk (tot omstreeks 700)*. Nijmegen / Utrecht: Dekker & Van de Vegt N.V, p. 67 – 68.

¹⁵² Post, R.R. 1962 . *Handboek van de kerkgeschiedenis I. De geschiedenis van de Oude Kerk (tot omstreeks 700)*. Nijmegen / Utrecht: Dekker & Van de Vegt N.V, p.69. Na die latere vervolging onder keiser Diocletianus het 'n vyfde kategorie ontstaan, naamlik *traditores*, wat verwys het na diegene wat heilige vate of boeke, of die name van Christene aan die vyand uitgelewer het, p. 76.

¹⁵³ Met betrekking tot die *lapsi* sien ook, Dassmann, E. 1973 . *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Münster Beiträge zur Theologie 36*. Münster: Aschendorff.

¹⁵⁴ Vir 'n Nederlandse vertaling van Ciprianus se briewewisseling rondom hierdie kwessie, sien: Hermans, J. 1983 . *Wier Zonden Gij Vergeeft*. Brugge: Uitgeverij Tabor, p. 98 – 135.

om 70 X 7 keer te vergeef, en andersyds weet ons na tweeduisend jaar van kerkgeskiedenis hoe erg geloofsafval die kerk en haar getuienis kan knou. Wat egter duidelik blyk uit beide partye se houding teenoor die *lapsi* is dat dit geensins ligtelik opgeneem is nie, en dat heropname met bepaalde boeterituele gepaard gegaan het. Sodoende is die saak dus nie verswyg nie, maar het die kerk daadwerklik, alhoewel soms mild, opgetree. Hieruit kan dan ook afgelei word dat sonde in die Vroeë Kerk inderdaad ook 'n sosiale dimensie besit het.

Vanaf die vroegste tye het Christene die behoefte gehad om hulde te bring aan sekere gelowiges wat by uitstek, in hulle oë, goeie eksponente van die geloof was. In hierdie verband merk Kitagawa¹⁵⁵ tereg op, "All too often the significant religious experience of a people is limited to that of its intellectual leadership, while much of the everyday religious activity of the people is relegated to the realm of popular superstition". Vervolgens sal die praktyk met betrekking tot martelare en heiliges in hierdie periode van die geskiedenis van die liturgie belig word, synde 'n integrale deel van die liturgie van die Vroeë Kerk, en later, daaromheen ontstaan het. Vir hierdie ondersoek is dit ook belangrik om aan te toon hoe simbool en ritueel ook vorm en betekenis kan kry rondom gewone mense, en fisiese plekke op aarde.

Die sogenaamde "maak van heiliges" was vanaf die begin van die geskiedenis van die Christelike liturgie 'n spontane, organiese gebeure gewees. Vandag is dit 'n streng gekontroleerde burokratiese proses vanuit die Vatikaan. Hierdie proses van die "maak van heiliges" het ook 'n liturgiese funksie gehad, deurdat diegene wat as heiliges beskou is se name van tyd tot tyd in die erediens genoem is en dat daar feesdae rondom sommige ontstaan. Volgens Wegman¹⁵⁶ vorm die verering van martelare die oorsprong van die Christelike maandkalender¹⁵⁷, en is die maand met haar gedenkdae 'n monument van die Christelike vroomheid.

Zo werd de dag, waarop de martelaar was gedood, diens natalis, jaarliks in de gemeente gevierd. Men versamelde zich bij diens graf of gedenksteen en luisterde na de voorlesing van het verslag van diens gewelddadige dood en waarschijnlijk ook na naar diens levensverhaal ('vita'). Men kwam er ook toe de

¹⁵⁵ Voorwoord in: Brown, P. 1981. *The cult of the saints*. Chicago: The University of Chicago Press, p. ix.

¹⁵⁶ Wegman, H.A.J. 1991. *Riten en mythen*. Kampen: J.H.Kok, p. 20 – 21.

¹⁵⁷ Vir 'n voorbeeld van so 'n kalender sien, Schuman, N. 1998. Een getuigenkalender. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 450 – 453.

gedenkdays van de lokale kerke 'interlokaal' uit te wisselen, zodat die verering van die martelare een veel bredere spreiding kreeg.¹⁵⁸

Gedurende die eerste eeu was die term heilige alleen vir martelare gereserveer as ware navolgers van Christus¹⁵⁹. So gesien kan Stefanus (Handelinge 6 - 8) beskou word as die eerste Christelike martelaar en heilige, en is Petrus en Paulus as heiliges vereer vanweë hulle martelaarskap, en nie vanweë hulle leierskap nie. In latere eras is die kriterium verbreed ten opsigte van heiligheid.

Christene het geglo dat martelare weer gebore word op die oomblik wat hulle sterf na 'n ewige lewe. Sodoende is Christene uniek in die herinnering aan hul gestorwe helde op die dag van hulle dood en nie op hul geboortedag nie, die sogenaamde *dies natalis*. So 'n gestorwe martelaar is beskou as 'n vriend van God, wat nie diegene wat agtergebly het op aarde vergeet nie, en so as tussengangers by God kon optree. Sodoende het die kultus van die heiliges ontwikkel waarin Christene tot die heiliges gebed het vir beskerming, moed, genesing, spirituele en materiële hulp, asook vir wonderwerke¹⁶⁰. Op hierdie wyse het gelowiges gepoog om die hemel en aarde te verbind met behulp van dooie mense.

Die geskrifte van enkele kerkvaders uit hierdie periode, veral Justinus en Origenes (†254), noem drie heilige plekke, te wete Golgota (en die geboorteplek of graf van Adam), die graf, die Olyfberg en die geboorteplek in Betlehem. Verder noem Eusebius (†339) ook enkele pelgrims wat in hierdie periode Palestina besoek het. Waar die kerk van die heilige graf is het 'n tempel van Venus gestaan. Tog is daar 'n Latynse inskripsie uit die tweede eeu AD in die kelder van die tempel *...id omni manibus*, wat daarop dui dat hierdie fisiese ruimte toe alreeds vir Christene belangrik was¹⁶¹. Ruimte was dus van vroeg af binne dié Christelike tradisie 'n belangrike kategorie binne die godsdienstige belewing van gelowiges.

¹⁵⁸ Wegman, H.A.J. 1991, p. 21.

¹⁵⁹ Woodward, K. 1990. *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus, p. 50 – 52.

¹⁶⁰ Woodward, K. 1990. *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus, p. 55 – 56.

¹⁶¹ Safrai, Z. 1998. The Institutionalization of the Cult of Saints in Christian Society. In: Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden / Boston / Keulen: Brill, p. 198 - 199.

11.1.2 312 – 600AD

Nadat die Christelike godsdiens die status van *religio licita* verkry het na die bekering van Konstantyn het die kerk 'n publieke kerk geword. So het die kerk in aantal en besit gegroei. Hierdie veranderende klimaat het onvermeidelik ook invloed uitgeoefen op die liturgiese vormgewing van die kerk in die Weste. Vervolgens meer oor die ritueel van die doop, met klem op dié aspekte wat anders daar uitgesien het as in die eerste drie eeue.

Eerstens het die twee- tot driejarige katekumenaat van die eerste eeue sy betekenis verloor as opleiding in die geloof, en het baie mense hulle om ander redes¹⁶² laat doop, en 'n groot groep wou slegs die broodnodige doen. Hierdie broodnodige het bestaan uit inskrywing van jou naam in die biskop se register, en was bekend as 'naam-Christene'. So 'n inskrywing het ook met 'n ritueel gepaard gegaan:

“De katechumenen ontvingen van de bisschop het teken van het kruis op hun voorhoofd gedrukt als een merkteken, het keurmerkt van Christus (*'character', 'sphragis'*). Daarna de handoplegging met een exorcisme, waarbij het kwaad uit hun werd geblazen. Ten slotte een stukje brood met zout, als een uitnodiging om eens deel te nemen aan de Tafel des Heren. Dan ging zij weg om hun eigen weg te gaan, waarschijnlijk direkt naar de theater, zoals Augustinus opmerkt”¹⁶³.

Diegene wie egter steeds gedoop wou word het 'n veeleisende veertigdae opleiding in die geloof ondergaan, met gepaardgaande vas, boete, berou, geen seksuele omgang, geen bad, met 'n afgesonderde plek vir hulle in die kerkgebou¹⁶⁴. Die aktuele doopritueel was in baie opsigte dieselfde as die een wat by 11.1.1 geskets is. Vervolgens slegs enkele bykomende simboliese handeling. Eerstens is die doopwater gewy deur die onderdompeling van 'n kruis. Nadat die dopeling driemaal afgedaal het in die water, moes hy / sy aan die Oostekant van die bad uitklim as simbool van hoe van Wes (ryk van die Satan) na Oos (ryk van Jesus Christus) oorgegaan is. Daarna is die dopeling se voete moontlik deur die biskop gewas, en is sy / hy in 'n wit doopkleed gehul as simbool van die nuwe mens (Open. 7:9). Verder het die gedoopte ook na die Basiliek geloop vir die eerste nagmaal op Paassondag met 'n brandende

¹⁶² “Om in het gevele te kom bij een rijke christen, om geen christelijke klanten te verliezen, om met een meisje of jongen van christelijke huizen te kunnen trouwen”, Wegman, H.A.J. 1991, p. 146.

¹⁶³ Wegman, H.A.J. 1991, p. 147.

¹⁶⁴ Wegman, H.A.J. 1991, p. 147 – 148.

lamp in die hand¹⁶⁵. Volgens Van der Leeuw¹⁶⁶ is die sondebegrip ten grondslag van hierdie doopritueel, dat die bese en mag van die sonde en dood baie konkreet opgevat is. Die doop is gesien as 'n essensiële afweer van die kwade, en toevoer van 'n gunstige mag. Hy voeg hier ook die rituele handeling by, naamlik dat die neofiete hier aan melk en heuning moes proe, as voorsmaak van die hemelse spyse en Messiaanse maaltyd¹⁶⁷.

So kom ons weer (lamp in die hand) by die maaltyd van die Here as ritueel van skuld en versoening. Deur die eeue het die terminologie aangaande die nagmaal 'n ontwikkeling ondergaan van 'Breking van die Brood' en 'Maaltyd van die Heer', na 'Eucharistie' en in hierdie periode na '*missa*'¹⁶⁸. Hierdie term van een onderdeel van die ritueel word die term wat verwys na die hele ritueel (*pars pro toto*). Hier beleef die mens dan ook die viering as genesende offer wat vir gelowiges die weg is na die ewige lewe¹⁶⁹. Ten opsigte van die rituele vorm van die nagmaal hier, bestaan daar steeds 'n tweedeling ten opsigte van Skrif en tafel. Die Woorddiens (*Synaxis*) was vir iedereen toeganklik, en het bestaan uit vrye tekskeuses uit die Ou – en Nuwe Testament (met responsoriese Psalmodie tussen die lesings) en met instruksies oor die Bybel op die Sondagmiddag. Die Tafeldiens is deur 'n drietal elemente gedra, te wete die prosesie, die seëningswoorde en die kommunieprosesie¹⁷⁰. Ander kenmerke van die nagmaal in hierdie periode was dat die *Gloria in excelsis* sedert die sesde eeu voorgekom het in die Latynse nagmis van Kersfees, en later ook op Sondae en gedenkdae van martelare¹⁷¹. Die katekumenate en boetelinge is ook voor die nagmaal weggestuur, en daarna het die biskop plegtig binnegekom terwyl kerse en wierook brand. Die brood en beker is opgehef en aan die gelowiges getoon met die woorde *Sancta sanctis* "die heilige vir die heiliges". Die mees merkbare verskil met die vorige periode is die ritus van die offerande, waarin die brood en wyn na die heilige altaar gebring is¹⁷².

Voordat aandag geskenk sal word aan die sogenaamde kanonieke boete van hierdie periode, sal vervolgens weer gekyk word na die prediking as voorbeeld van hoe rituele rond skuld en

¹⁶⁵ Barnard, M. 1998. Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 287.

¹⁶⁶ Van der Leeuw, G. 1949. *Sacramentstheologie*. Nijkerk: G.F. Callenbach, p. 105.

¹⁶⁷ Van der Leeuw, G. 1949, p. 106, Van der Leeuw toon hier ook aan dat melk en heuning in die Ou Nabye Ooste van ouds af godespyse was.

¹⁶⁸ Verwysend na die woorde *missarum sollemnia*.

¹⁶⁹ Wegman, H.A.J. 1991, p. 152.

¹⁷⁰ Wegman, H.A.J. 1991, p. 154 – 155.

¹⁷¹ Van Nijen, J. 1998. Kyrie eleison en Gloria in excelsis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 179.

¹⁷² Wegman, H.A.J. 1991, p. 152 – 159.

versoening ook in die gesproke woord tereg gekom het in die geskiedenis van die liturgie. In hierdie periode hoort Woord en sakrament saam, soos alreeds geblyk het uit die vorige paragraaf, en die prediking bereik 'n hoogtepunt. As versoeningsritueel was die prediking gerig op 'n uitnodiging aan mense om hulle tot die geloof in Christus te bekeer¹⁷³. In die Ooste was veral Johannes Chrisostemos (†407) bekend as prediker ('Guldenmond'), en in die Weste Augustinus (†430) en Ambrosius (†397). In die volgende periode het die skuld- en versoeningsskarakter van die prediking nog sterker na vore gekom¹⁷⁴.

In hierdie periode het die aantal Christene drasties toegeneem, en was die eise ten opsigte van die doop (soos reeds gesien) nie meer so veeleisend nie. Ten einde hierdie groeiende kerk beter te organiseer het plaaslike sinodes en konsilies *canones* (voorskrifte) uitgevaardig. Die doel daarvan was 'n uniforme reëling ten opsigte van die boetepraktyk¹⁷⁵. Augustinus¹⁷⁶ maak hier egter nog 'n onderskeid tussen daaglikse en ligte versuime wat deur gebed uitgeboet kon word, en swaare sondes wat om openbare boete gevra het. Hierdie publieke boete was so swaar dat mense dit so laat as moontlik uitgestel het, synde dit slegs 'n eenmalige boete was. Daarom is dit uitgestel, of is vir askete of monnike gevra om dit uit te boet¹⁷⁷. Vervolgens sal beskryf word hoe hierdie uniforme reëling daar uitgesien het.

"Deze kerklike boete verloopt in drie fasen: de rouwmoedige zondaar maakt zich bij de bisschop bekend (*publicatio sui*), die hem dan naar de boetestand verwijst. Dit gebeurt in een liturgische bijeenkomst op Aswoensdag of op een zondag ten overstaan van de gemeenschap. De ritus van intrede in de 'orde der boetelingen' is dus wel publiek (de boeteling wordt met as bestrooid en draagt een ruig boetekleed), maar de belijdenis gebeurt uitsluitend voor de bisschop, die erover moet waken dat verborgen zonden niet bekend zouden worden. De term 'publieke boete', die soms ook voor deze periode gebruikt wordt, slaat dus enkel op de zichtbaarheid van de boetestand, niet op een publieke belijdenis van zonden. De tweede fase bestaat in het 'verblijf' in de boetestand, waar deze zondaars gehouden worden aan een strenge levenswijze van vasten en versterking, met geseling, onthouding van seksuele betrekkingen, verplichten tot werken van barmhartigheid en aalmoezen. De bisschop bepaalt de duur en de zwaarte van de verplichtingen die onderhouden moeten worden. Wanneer de uitboeting als voldoende (*satisfactio*) wordt beoordeeld deur de bisschop, is er de derde fase, die opnieuw liturgisch uitgedrukt wordt in het midden van de kerkgemeenschap: de versoening (*reconciliatio*) door

¹⁷³ Wegman, H.A.J. 1991, p. 154.

¹⁷⁴ Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 212 – 213.

¹⁷⁵ Leijssen, L. 1998. Geschiedenis van de christelijke versoening in vogelvlucht. Hermeneutische reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en versoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 17.

¹⁷⁶ Sien Hermans, J. 1983. *Wier Zonden Gij Vergeeft*. Brugge: Uitgeverij Tabor, p. 164 – 172, vir 'n Nederlandse vertaling van Augustinus se *Enchiridion* wat die praktyk met betrekking tot die boete bevat.

¹⁷⁷ Wegman, H.A.J. 1991, p. 159 – 160.

handoplegging en vredeskus, waarna de verzoende boeteling weer tot de volledige deelname aan die eucharistie word toegelaten¹⁷⁸.

Belangrik hier is dat boete 'n permanente staat in hierdie gelowiges se lewens word, ten einde te voorkom dat 'n persoon weer val. Verder het niemand wat 'n ernstige, publieke sonde gepleeg het, en as Christen bekend gestaan het aan die boete ontkom nie. So wys Wegman daarop hoe Ambrosius die keiser Theodosius na so 'n ernstige sonde fel tereg gewys het. Theodosius se reaksie daarop was van so 'n aard dat Ambrosius op sy begrafnis gesê het: "Ik had hem lief, de man die liever berisping dan vleitaal aanhoorde. Alle tekenen van zijn keizerlijke waardigheid afleggend, heeft hij openlijk in de kerk zijn zonde beweend. Hij, de keizer, schaamde zich niet openbare boete te doen"¹⁷⁹.

Met die vrede van Konstantyn is die klassieke modelle van heiligheid, wat streng gekoppel was aan martelaarskap, verbreed. Teenoor die tradisionele onmiddellike "rooie" martelaarskap het daar ook 'n sogenaamde geleidelike "witte" martelaarskap (anachorete, askete, monnike ens.) ontstaan. Ook Egeria (einde vierde eeu) vermeld in haar reisbeskrywings van *confessores* "belyers", wat vir hulle geloof gely het, maar nie tydens die foltering beswyk het nie¹⁸⁰. Mettertyd is ook sendelinge en biskoppe met uitsonderlike pastorale drif (veral ten opsigte van armes) geïnkorporeer, en nog later ook die stigters van ordes¹⁸¹. Verder het begraafplase in hierdie tydperk ook areas van aktiewe liturgiese lewe geword, synde geglo is dat die oorledene, alhoewel ten volle by God, op 'n besondere wyse¹⁸², aanwesig is in sy / haar graf. In die begraafplase is hierdie vereniging van hemel en aarde ook sigbaar gemaak in die uitleg: "Filled with great candelabra, their dense clusters of light mirrored in shimmering mosaic and caught in the gilded roof, late Roman *memoriae* brought the still light of the milky way to within a few feet of the grave"¹⁸³. Vir die omringende wêreldbeskouings en houdings van godsdienste teenoor lyke (byvoorbeeld die Jode), was die verering van dooies 'n veragtelike praktyk, en het die Christendom sigself in hierdie tyd ook so onderskei daardeur.

¹⁷⁸ Leijssen, L. 1998, p. 17 – 18.

¹⁷⁹ Wegman, H.A.J. 1991, p.159.

¹⁸⁰ Ledegang, F. 1991. *Als pelgrim naar het heilige land. De pelgrimage van Egeria in de vierde eeuw.*

Kampen: J.H. Kok, p. 14, 60, 61 & 64, te wete die biskoppe van Batanis, Edessa en Haran.

¹⁸¹ Woodward, K. 1990. *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus, p. 54 – 55.

¹⁸² Op die heilige Martin van Tours se graf is die volgende inskripsie: "Here lies Martin the bishop, of holy memory, whose soul is in the hand of God; but he is fully here, present and made plain in miracles of every kind".

¹⁸³ Brown, P. 1981. *The cult of the saints*. Chicago: The University of Chicago Press, p.4.

Liturgies gesien is dit belangrik dat graf en altaar gekoppel is in hierdie tyd, en dat publieke aanbidding in die nabyheid van die dooies plaasgevind het. Hierdie grafte van heiliges (asook hul relikwieë¹⁸⁴) is dan ook so bereikbaar as moontlik gemaak vir alle gelowiges. Enkele van die kerkvaders van hierdie periode het ook teen die gevare van bygeloof en te veel feestelikheid by die grafte gewaarsku. Tog het die grafte 'n besondere ruimtelike betekenis gehad, “*Hic locus est*: ‘Here is the place’, or simply *hic*, is a refrain that runs through the inscriptions on the early martyrs’ shrines of North Africa. The holy was available in one place, and in each such place it was accessible to one group in a manner in which it could not be accessible to anyone situated elsewhere. By localizing the holy in this manner, late antique Christianity could feed on the facts of distance and on the joys of proximity”¹⁸⁵. Die voorgeskrewe medisyne vir hierdie afstand wat ontstaan het was pelgrimstogte. Vir die gelowiges van daardie tyd was die relikwieë en grafte van die heiliges tekens van hoop en onaardse sekerheid, van vergewing en versagting van die oordeel, wat deur die Regter oor almal gefel sou word¹⁸⁶.

Konstantyn se moeder, Helena (†327), kan volgens Jackson beskou word as die eerste pelgrim van die Christelike kerk. Helena het gedurende die vierde eeu AD na Palestina gegaan om die ware kruis van Christus te soek. Op die plek waar Christus gekruisig is het sy 'n tempel van Venus aangetref wat deur Hadrianus (†138) gebou is¹⁸⁷. Sy het toe die tempel laat verwoes en onder alles het sy klaarblyklik drie kruise gevind, waarvan een die ware kruis van Christus was. So het Helena die eerste Christelike pelgrim geword deur na 'n heilige plek te reis en haarself sodoende te assosieër met wat daar gebeur het¹⁸⁸. Met verloop van tyd is ook ander plekke as Jerusalem waardig beskou om besoek te word en sodoende pelgrimsoorde te word. Tog het Konstantyn Jerusalem as eerste Christelike pelgrimsoord bewustelik gekies om 'n fisiese anker te gee aan die tekste van hierdie nuwe staatsgodsdien waarmee hy sy ryk wou verenig¹⁸⁹. Met verloop van tyd is byvoorbeeld ook Betlehem, Rome, Santiago de

¹⁸⁴ “Not only the saints’ bodies but even their clothes and the instruments of their torture were venerated as sacred objects”, en volgens die konsilie van Nicea in 767AD moes elke altaar 'n hoeksteen hê wat 'n relikwie van 'n heilige bevat, Woodward, K. 1990, p. 59.

¹⁸⁵ Brown, P. 1981, p. 86 – 87.

¹⁸⁶ Wegman, H.A.J. 1991, p. 21.

¹⁸⁷ Hadrianus het ook 'n tempel vir Zeus op die tempelberg gebou en 'n skryn vir Adonis in Betlehem waar die stal was, om te verhoed dat Christene hierdie ruimtes kon besoek. Ironies genoeg het hierdie heilige plekke egter juis deur middel van hierdie heidense tempels en skryn vir Christene bewaar gebly, Vidal, J.R. 1996.

Pelgrimage in de christelike traditie. *Concilium* 4, p. 36.

¹⁸⁸ Jackson, B. 1989. *Places of Pilgrimage*. Londen: Geoffrey Chapman, p. 2.

¹⁸⁹ Eade, J. en M.J. Sallnow (reds.). 1991. *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. Londen / New York: Routledge, p.1.

Compostela, Assisi en Chartes deur pelgrims besoek, en is pelgrimstogte soms ook met die boetepraktyk gekoppel.

Dat Helena egter die eerste Christelike pelgrim was is twyfelagtig, synde pelgrimstogte seker so oud soos die mensdom self is, in die Skrif voorkom, en dus heel moontlik alreeds gedurende die eerste twee eeue kon voorkom. Alreeds die Ou Testament is vol voorbeelde van spesifieke heiligdomme waarna gelowiges gereis het¹⁹⁰, en gedurende die eerste eeue van die Christendom is Nasaret, Betlehem, Jerusalem, Sinaï en Mamre besoek. Mettertyd is lewende mense ook opgesoek en met bedevaarte besoek soos Antonius (†356) die vader van die monnike wat telkens moes verhuis om aan die toeloop van mense te ontsnap, en Simeon die ouere (†459) wat meer as veertig(40) jaar van sy lewe op 'n paal deurgebring het¹⁹¹. Soortgelyk aan wat in die heiligerering aangetref word, bestaan hier dus 'n koppeling van plek en persoon met Christelike ritualiteit. Hierdie reis wat gelowiges onderneem het, het die alledaagse reëlmaat deurbreek deurdat iets nuut ontdek is. So 'n tog (het) bestaan uit vier momente, te wete op weg gaan, die tog self, aankoms, en die terugkeer. Met verloop van tyd is hierdie pelgrimstogte ook gekoppel aan boete en versoening, maar dit sal in die volgende periode aan bod kom. As Christelike ritueel is pelgrimstogte ryk aan simboliek, en verbeeld dit as reis die mens se vreemdelingskap in hierdie wêreld, 'n waardevolle metafoor / simbool vir vrede en versoening.

'n Belangrike liturgiese bron is die sogenaamde reisbeskrywings van Egeria uit die vierde eeu. Dit bevat die reisbeskrywings van Egeria, vermoedelik 'n non uit Suid-Frankryk, wat die heilige plekke in Palestina besoek het. Telkens beskryf sy dan ook die kerkdienste wat sy teekom op haar pad, en op elke heilige plek het die volgende ritueel sigself voltrek:

Er wordt een gebed gebeden, des betreffende passage uit de Bijbel wordt gelezen, er wordt een passende psalm gereciteerd en nog een tweede gebed gebeden. Ook waar dit schema niet compleet vermeld wordt, is het waarschijnlijk wel gevolgd. Wanneer een priester aanwezig is, wordt soms ook de Maaltijd des Heren gevierd. Bisschoppen geven haar de zegen. Van priesters en monniken ontvangt ze bij het afscheid soms geschenken, "eulogiae", dikwijls in de vorm van vruchten die op de heilige plaats groeien.¹⁹²

¹⁹⁰ Vergelyk onder andere Sigem, Silo en Jerusalem (die tempel).

¹⁹¹ Henau, E. 1996. Bedevaarten: geschiedenis en spiritualiteit. In: Peters, F. en W. Mes. *Bedevaarten in Europa*. Amsterdam: Anthos, p. 7 – 15.

¹⁹² Ledegang, F. 1991. *Als pelgrim naar het heilige land. De pelgrimage van Egeria in de vierde eeuw*. Kampen: J.H. Kok, p. 11 – 12.

Vanuit hierdie gegewens met betrekking tot heiliges en pelgrimstogte, is dit duidelik dat versoeningsrituele nie eksklusief binne 'n kerkgebou afgespeel het nie. Belangrike komponente van die ritueel was inderdaad in die opelug voltrek, en daarom kan aansienlik breëer gedink word met betrekking tot die konsep liturgiese ruimte.

11.1.3 500 – 1550AD

Gedurende die Middeleeue het die doop grootliks dieselfde gebly, en wou mense graag getrou bly aan die tradisie. Tog het 'n verskuiwing ten opsigte van doopteologie 'n verandering ten opsigte van die vormgewing van die ritueel tot stand gebring. Dit het behels dat die aksent nou nie meer gelê het op “saam met Christus begrawe en opgestaan nie”, maar op die afwassing van die erfsonde waarmee 'n kind gebore is¹⁹³. Tog blyk daar rofweg twee soorte dooppraktyke te onderskei in hierdie periode. Die eerste daarvan het grootliks dieselfde daar uitgesien as die doop in die vorige periodes, behalwe vir enkele verskille. Die katekumenaat het steeds in die veertigdaetyd plaasgevind, maar daar is nou op die derde, vierde en vyfde Sondag van hierdie tydperk, sogenaamde *scrutinia* gehou. Hierdie *scrutinia* was dienste gewees waartydens die dopelinge die Evangelie, die geloofsbelydenis, en die gebed van die Here, ontvang het. Op Paassaterdagmore moes die dopelinge hierdie tekste ‘teruggee’ deur dit in die middel van die gemeente op te lê. Gepaard daarmee het die sogenaamde Effetaritus¹⁹⁴ gegaan¹⁹⁵.

Die tweede onderskeie dooppraktyk kan teruggevind word in die *Ordo Romanus 11* wat gemik is op die doop van klein kindertjies. Die kern van die ritueel bly dieselfde en vind steeds plaas in die veertigdaetyd voor Pase. Die kinders is deur akoliete na vore gedra, en die peetouers tree na vore. Sewe *scrutinia* kom voor en verloor hul oorspronklike betekenis, terwyl die doop self op die Saterdagmore plaasvind. Verder beskryf die *Sacramentaria van die 8^e eeu* 'n doopritueel wat nie meer met Pase verbind is nie, en die hele ritueel is in een sessie beknop saamgevat. Vanweë die leer van die erfsonde is die doop as versoening met God dus so gou moontlik toegedien na geboorte. “Zo is een ritueel ontstaan, volgens welk

¹⁹³ Barnard, M. 1998. Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 288 – 289.

¹⁹⁴ Duiwelbeswering met die naam ‘Effeta’, gebasseer op Markus 7: 34 – 35.

¹⁹⁵ Wegman, H.A.J. 1991, p. 220 – 221.

onmondige kinderen worden gedoopt, maar dat door het gebruik van de oude teksten en rubrieke volwassene aanspreek! In geen viering is die discrepantie tussen die ritueel en die ontvanger van die sakrament so groot geweest als in dat van die viering van die doopsel.”¹⁹⁶ So het die vormsel dan ook los van die doop ontwikkel, en het die rite van die konfirmasie ontstaan.

Die sakrament van die nagmaal behoort in die Middeleeue tot die hart van die Christelike vroomheid, en die sien van die hostie het die vroomheid vorm en inhoud gegee, soms ook misvorm¹⁹⁷. Die sogenaamde privé-mis is deur die priester voltrek en ten behoeve van die kerkvolk gedoen. Dit het behels dat die gelowiges self maar gemis kon word by die diens, en dat alles gerig was op die handeling van die priester. Webber wys daarop hoe die aantal altare in die kerkgebou ook in hierdie tyd toegeneem het, en hoe daar selfs misse gesê is vir byvoorbeeld soldate op die slagveld (met die oortuiging dat hulle nie sal sterf solank die priester met die mis besig is nie)¹⁹⁸. Die pousmis daarenteen het bestaan uit ’n viering van die kerkgangers saam met die voorgangers, en het as volg daar uit gesien:

De offerande is een processie, waarbij de gelovigen, in hiërargische volgorde: de senatoren voorop, en naar sexe verdeeld, hun gaven naar voren brengen en de paus en zijn assistenten ter hand stellen. Het voor de communie van de aanwezigen benodigde brood en de wijn wordt op de altaar gezet; wat oorblijft is voor de diakonie. De offerande worden besloten door de ‘*oratio super oblata*’ (het gebed over de gaven, later ‘*secreta*’ genoemd). Dan volg de canon die uit de vorige periode bekend is, blijkbaar een heilige tekst, die met reverentie wordt behandeld en in een verheven stilte door de paus worden gebeden. Hij alleen staat regop, alle anderen gebogen. Na de canon wordt het Onze Vader gebeden, het brood met de oog op de uitdeling daarvan gebroken. Er wordt een stukje brood in de beker gemengd, een oorblijfsel van de ritus van het ‘*fermentum*’. Als het teken van eenheid van alle kerken in de stad zond de paus namelijk vanuit zijn kerk geconsacreerd brood naar alle andere. Daar wordt het brood in de beker gemengd. Er volg weer een processie naar voren, waar allen een stuk brood ontvangen en uit de beker drinken. Een ‘*oratio*’ besluit de dienst (‘*oratio post communionem*’).

Met die opkoms van die mis, het die prediking steeds minder aksent gekry, en selfs op sekere plekke verdwyn. So het Woord en sakrament in die praktyk al meer verwyderd geraak. ’n Draaipunt het egter gekom met Karel die Grote (†814) wat die preek as kategese en middel tot etiese vorming gesien het. Hieruit het die sogenaamde *pronaus*¹⁹⁹ ontstaan, ’n preekdiens wat die mis voorafgaan. Die rituele vormkryging van hierdie *pronaus* het as volg daar uit gesien:

¹⁹⁶ Wegman, H.A.J. 1991, p. 222.

¹⁹⁷ Wegman, H.A.J. 1991, p. 224 – 229.

¹⁹⁸ Webber, R.E. 1994. *Worship Old & New*. Grand Rapids: Zondervan.

¹⁹⁹ Etimologies ‘*pro + naos*’, wat ‘voor die tempel / heiligdom’ beteken.

De pronaus bestond uit een schriftlezing en een preek die een catechetische uitleg was van aanvanklik het Onze Vader en het *Credo Apostolicum*, later ook van het *Ave Maria* en de decaloog. Deze stukke word ook gezegd. De preekdienst liep uit op een algemene schuldbelijdenis (*confessio generalis* of *Offene Schuld*) en algemene absolutie (*absolutio generalis*), en werd besloten met voorbeden en afkondigingen, soms ook met een (gemeente)lied. In de pronaus werd de volkstaal en niet de kerklatijn gebruik. De vorm van de pronaus stond niet vast, maar wisselde per streek en tyd. Het bovenstaande schema is dus niet algemeen geldend. Wel algemeen is, dat die preek gerig stond op die schuldbelijdenis. Zij is het onderricht dat die voorwaarde vormt voor die vergeving.²⁰⁰

Verder is die ambo opgeneem in die doksaal wat die skip en koor van die kerk geskei het. Deur die opkoms van die laat- Middeleeuse bedel- en predikordes het 'n aparte 'sermoenstoel', preekstoel of kansel ontstaan, wat teen die pilare in die skip van die kerk geplaas is, of in die koor by kleiner kerke. Die broederordes het groot nadruk op die prediking gelê (die Dominikane het ook *Ordo Fratrum Praedicatorum*²⁰¹ geheet) en hul kerke as vierkantige bakke (preekskure) gebou²⁰². Hieruit is dit ook al duidelik dat die ruimte waarin 'n ritueel afspeel ook meewerk aan die betekenis daarvan, en dat die betekenis wat teologies aan 'n ritueel geheg word die plek daarvan in die liturgiese ruimte bepaal. Vervolgens meer oor die boete in die Middeleeue.

Die boetepraktyk van die Middeleeue kan verdeel word in twee tipes, en onder die geografiese noemers Middellandse – Seetipe en insulaire²⁰³ boete saamgevat word²⁰⁴. Die Middellandse Seetipe het nie veel verskil van die kanonieke boete nie, behalwe dat dit nog swaarder en meer dramatiese vertoon het. In die Romeins-Frankiese orde van diens het die ritueel egter veranderinge ondergaan. Die boetekleed en as op die hoof is meer geaksentueer, en die dramatiek versterk deurdat die boetelinge uit die kerk uitgedryf is (soos Adam en Eva uit die paradys). Daarna verlaat die mense die kerkgebou deur die noordelike, sogenaamde

²⁰⁰ Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 213 – 214.

²⁰¹ "Orde van predikhere".

²⁰² Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.

²⁰³ Afgelei van die Latynse *insula* 'eiland'.

²⁰⁴ Leijssen, L. 1998. Geschiedenis van die christelike verzoening in vogelvlucht. Hermeneutiese reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 20.

Adampspoort. Op Witte Donderdag is die boetelinge dan hand in hand in proses die kerk ingebring om weer opgeneem te word in die gemeenskap ('*reconciliatie*')²⁰⁵.

Die tweede tipe, insulaire, boete het 'n minder openbare karakter besit, en meer gegaan oor private bieg. Alhoewel die bieg hier eers amptelik praktyk geword het in die Westerse kerk, tref ons al spore daarvan in die derde eeu in Aleksandrië aan, in die geskrifte van Origenes (†253/4). Vir Origenes was sondebelydenis (groot en klein sondes) uiters belangrik met 'n heilsame werking. In 'n homilie op Psalm 38 vergelyk Origenes 'n sondaar wat sy sonde bely met iemand wat siek is en las van sy maag het. Indien hy sy sonde insluk sal sy binneste nog méér in beroering kom, maar wanneer hy sy sonde teenoor 'n geneesheer uitlaat sal genesing kom²⁰⁶. Hierdie biegpraktyk het dan veral ook in die kloosters by die monnike, naas die boete, voortgeleef. Hulle het hul sondes regstreeks voor God en teenoor mekaar bely²⁰⁷. Die privé-bieg het egter in die Weste veral populêr geword danksy die Ierse monnike.

In die Ierse kloosters moes elke monnik daagliks sy sonde bely teenoor 'n mede-monnik en geestelike vader, én daarvoor boete doen. Hierdie Kelties, Angelsaksies-Ierse biegritueel het behels dat die biegvader ook die absolusie uitspreek, 'n passende boete oplê en toelating tot die eucharistie verskaf. Dit was dus 'n private aangeleentheid, en die boetekleed, as, en aparte ruimte in die kerkgebou vir boetelinge, is geheel afwesig²⁰⁸. Hierdie patroon van die Ierse biegritueel is na die vasteland van Europa versprei deur die sendingwerk van Columbanus en sy leerlinge waaronder Bonifatius en Willibrordus geresorteer het (einde sesde- begin sewende eeu). Tipiese kenmerke van hierdie boetevorm was die privaatheid, herhaalbaarheid en kodefiëring van die boete. Laasgenoemde kodefiëring het behels dat die sogenaamde *Libri poenitentiales* opgestel is, wat bestaan het uit 'n sisteem waarin elke sonde 'n passende boete gehad het (meestal vasdae, gebede, aalmoese, geseling, bedevaarte en selfs ekskommunikasie). Alhoewel die sondaar deur die absolusie onmiddellike verligting van die gewete kon ervaar, was die sonde egter eers as uitgeboet gereken wanneer die boete volbring

²⁰⁵ Wegman, H.A.J. 1991, p. 232 – 233, asook Rouwhorst, G. 1997. De viering van bekering en verzoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, p. 32 – 33.

²⁰⁶ Rouwhorst, G. 1997. De viering van bekering en verzoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, p. 34 – 35.

²⁰⁷ Rouwhorst, G. 1997, p. 35 – 36.

²⁰⁸ Lëijssen, L. 1998. Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht. Hermeneutische reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 20.

is Die biegvader was dus die man van die bieboek, die kasuïstiek, en was gekies volgens sy pastorale en charismatiese kwaliteite²⁰⁹.

Die boetepraktyk van hierdie periode word ook beskryf as tariefboete, en word deur Wegman as volg beskryf:

Men kon zich van de opgelegde tariefboete vrijkopen ('*redemptio*') door een geldbedrag, waarvoor Missen konden worden opgedragen, die volgens een precieze berekening de opgelegde boete konden vervangen. De priesters moesten de boetetarieven volgen, maar de afweging van de '*redemptio*' was hun zaak. Er ontstond zodoende een levendige handel en de winst eruit was voor de biechtvaders. Om dit euvel tegen te gaan worden de boetedoening verschoven en kwam de nadruk te liggen op de berouw van de boeteling en de belijdenis van de zonden. Er werd geen boetetijd vóór de absolutie (het 'ontslag' van de zonden) vereist, maar de berouwvolle belijdenis was voldoende. Deze belijdenis werd namelijk opgevat als de boetedoening. Zo deed de biecht haar intrede in de kerklijke praktijk: de berouwvolle belijdenis ten aanhore van de priester, die de zondaar vervolgens ontsloeg van zijn zonden²¹⁰.

Die negatiewe geldswendel lê hier in die kiem en het dan ook wel plaasgevind. Tog kan die pastorale waarde van die bie nie daarmee by voorbaat van die tafel gevee word nie. Teen die einde van die Middeleeue het die bie egter al meer 'n uiterlike karakter gekry, en as sakrament gedreig om 'n outomatiese middel van ingestorte genade te word. Verder het die aflaatstelsel ook gesorg vir 'n vrugbare bodem vir verandering. Deur aflaatbriewe kon mense kwytskelding vir hul straf in die vagevuur koop, en was jy verseker van vergewing en versoening in die hiernamaals. Hierdie aflaatbriewe het ook die boete wat in die bie opgelê is vervang, en so het aflaatverkopers voorsien in die heilsbehoefte van mense²¹¹.

Die rituele vormkryging van heiligerering het gedurende die Middeleeue nog verder ontwikkel. Wat in die vorige periode die betekenis van die graf van die heilige was, "werd in de Middeleeuwen diens in een schijn getoonde of in het altaar ingemetselde relik. Zo bleef de heilige in de gemeente present"²¹². Mense het geglo dat hierdie relikwieë oor kragte beskik om wonders te bewerk, en heiligerering was by uitstek die middel om angs vir die kwaad en die Kwade te oorwin. Heiliges was magtige middelaars tussen mens en God wat ook sondevergifnis kon bewerk. Gevolglik wou gelowiges naby 'n heilige sterf, naby aan 'n

²⁰⁹ Rouwhorst, G. 1997. De viering van bekering en verzoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, p. 36.

²¹⁰ Wegman, H.A.J. 1991, p. 233 – 234.

²¹¹ Wegman, H.A.J. 1991, p. 306.

²¹² Wegman, H.A.J. 1991, p. 217.

heilge se graf slaap, of 'n heiligeoord bereik na 'n lang pelgrimstog²¹³. Vir die liturgie was die stories van heiliges ook uiters belangrik:

If saints were present in their remains, they were remembered through their stories. Apart from the Scriptures, the most popular Christian literature in the church's formative centuries were the narratives of the martyrs' passion and death. In a few instances, such as the martyrdom of Sts. Perpetua and Felicitas in the third century, the local churches were able to preserve and pass on in their *acta* of the saints the Roman notary's actual transcript of the dialogue between the magistrate and the accused.²¹⁴

Hierdie stories het egter ook met verloop van tyd meer verbeeldingryk geword, en al meer bonatuurlike kragte is aan beide heilige en sy / haar relikwie(ë) toegedig. Terselfdertyd het 'n ongesonde swendel met relikwieë ontstaan, en het die kruistogte Konstantinopel, Antiogië, Jerusalem en Edessa van hulle kosbaarste relikwieë beroof. Daar het selfs iets genaamd vrome diefstal, *pia furta*, ontstaan waartydens byvoorbeeld die liggaam van Markus uit die kerk van Aleksandrië gesteel is en na Venesië geneem is²¹⁵. 'n Geslaagde rooftog is gesien as 'n teken van die instemming van die heilige²¹⁶. Gekoppel daaraan was die vereniging van graf (van heiliges) en altaar 'n poging van residensiële biskoppe om hul kerklike mag te koppel aan die charismatiese krag van die heiliges²¹⁷. Die ongewenste ontwikkeling wat dus rondom die heiligeverering plaasgevind het, het deel uitgemaak van die vrugbare bodem vir hervorming.

Gedurende die Middeleeue het pelgrimstogte 'n hoogbloei bereik, en het die heilige oorde net soos die heiliges in getalle toegeneem. Hierdie heilige oorde was ook die inspirasiebron vir die kruistogte²¹⁸. 'n Interessante fenomeen met betrekking tot die pelgrimstogte het in hierdie periode voorgekom en sal voortaan kortliks belig word. Bedevaarte is hier van tyd tot tyd deur die burgerlike hof as straf opgelê. "De bedevaart vormde op die manier een

²¹³ Wegman, H.A.J. 1991, p. 217.

²¹⁴ Woodward, K. 1990. *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus, p. 59.

²¹⁵ Huidiglik is Markus se skedel in die Koptiese katedraal in Aleksandrië, en die res van sy skelet in San Marco in Venesië.

²¹⁶ Vidal, J.R. 1996. Pelgrimage in de christelike traditie. *Concilium* 4, p. 38 – 39.

²¹⁷ Woodward, K. 1990. *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus, p. 64.

²¹⁸ In 638AD het kalief Omar Jerusalem ingeneem, en het die pelgrimsoorde van Palestina sodoende onder Islamitiese beheer gekom. Christene moes meer belasting betaal en is as tweederangse burgers behandel, maar hulle heilige oorde is deur die veroweraars gerespekteer. Die Seldzjoeken wat in 1010AD Palestina verower het was egter fanatieker Moslems, en het pelgrims verpes en die Basilika van die heilige graf afgebrand. Teen die einde van die elfde eeu het pous Urbanus II gepreek ten gunste van 'n heilige oorlog ter herowering van die heilige graf, en in 1099AD het die kruisvaarders Jerusalem bestorm. Vidal, J.R. 1996. Pelgrimage in de christelike traditie. *Concilium* 4, p. 37 – 38.

mogelijkheid om het verzoenende karakter van de straf te accentueren”²¹⁹. Hierdie “die manier” waarna die aanhaling verwys, het as ritueel van boete en versoening ’n drieledige karakter besit en die volgende betekenis gehad. Die veroordeelde is deur die oplegging van die straf vir ’n tyd lank uit die gemeenskap verwyder waarbinne hy / sy ’n delik gepleeg het, waartydens gemoedere kon afkoel. Tweedens het die besoek aan die heilige plek aan die oortreder ’n geleentheid gebied om vir hom- / haarself, die slagoffer en vir die gemeenskap te bid. Laastens het mense ook gevoel dat so ’n pelgrimstog as straf, ook ’n geestelike nut sal hê vir die oortreder. Die oogmerk van hierdie ritueel is dus duidelik versoening, en dan ook spesifiek versoening met die gemeenskap en slagoffer. Die rituele vormgewing self was egter meer kompleks.

Voor die vertrek moes die oortreder by die slagoffer van die misdaad smee om vergifnis as ’n openbare verootmoediging. Hierdie openbare skuldbelydenis is geensins as ’n vernedering beskou nie, en die plegtige prosessie waarin die sondaar opgeneem is, en wat daarna gevolg het, het eerder medelye by die omstanders gewek. Daarom kan hierdie eerste onderdeel van die ritueel nie as deel van die straf beskou word nie, maar eerder ’n voorwaarde om te mag voldoen aan die straf, want die beoogde doel bly versoening met die slagoffer en met die gemeenskap. Die ritueel het daarna voortgegaan deurdat diegene wat op hul opgelegde bedevaarte moes vertrek se name vanaf die stadshuis uitgeroep is (soms selfs met trompette). Diegene wat dan moes vertrek het daarna eers hul pelgrimsattribute (’n tas en ’n staf) in ’n kerk laat seën. Op hul weg is pelgrims deur die *Pax dei* en landsvrede beskerm, en kon hulle onderdak kry by kloosters en spesiale gastehuse (om bedrog in hierdie verband teen te werk was geleidingsbriewe noodsaaklik). Desnieteenstaande was die risiko’s groot, hulle moes deurgaans bedel vir hulle kos, en hulle mag net een(1) nag in dieselfde plek oornag het. Met hul aankoms by die pelgrimsoord moes hulle met bewysbriewe die rede vir hulle koms opgee, hulle sondes bieë, en ’n bewysbrief terug ontvang om met terugkeer aan die regsinstansie te toon. Wanneer die regsinstansie tuis alles in orde gevind het, is die oortreder weer in die gemeenskap opgeneem²²⁰. In die eeue wat gevolg het, het pelgrimstogte baie veranderinge ten opsigte van vorm, frekwensie en betekenis ondergaan.

²¹⁹ Van Herwaarden, J. 1978. *Opgelegde Bedevaarten. Een studie over de praktijk van opgelegde bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca 1300 – ca 1550)*. Assen / Amsterdam: Van Gorcum, p. 14.

²²⁰ Van Herwaarden, J. 1978. *Opgelegde Bedevaarten*. Assen / Amsterdam: Van Gorcum, p. 14 – 17. Vir meer aangaande die ritueel indien die delik moord was, sien p. 17 – 18.

Voortaan sal slegs die Westerse tradisie aandag geniet en die Oosterse tradisies (Kopties, Siries, Grieks ens.) buite rekening gelaat word.

11.1.4 1500 – 1600AD

Op 31 Oktober 1517 spyker Luther (†1546) sy 95 stellings teen die deur van die slotkapel in Wittenberg vas. Dit was in reaksie op wanpraktyke in sy kerk, en vanweë sy verstaan van die begrip genade as vrye gawe van God wat 'n mens nie deur eie verdienste kan verwerf nie. Dit was die begin van die Reformasie wat 'n wesenlike invloed uitgeoefen het op die geskiedenis van die liturgie van beide die Rooms Katolieke- en Protestantse kerk. Vervolgens sal aangetoon word hoe die rituele van skuld en versoening wat tot dusver aan bod gekom het in die kerke van die Reformasie anders daar uitgesien het as in die kerk van die Middeleeue.

Wat die doop aanbetref sal twee eksponente van die Reformasie se doopritueel beskryf word, te wete Luther en Calvyn (†1564). Vir Calvyn was dit belangrik dat die doop in die gemeente plaasvind, dat die peetouers en vader van die kind op die vraag of hulle die kind wou laat doop antwoord, en dat die doophandeling met bypassende formule moes plaasvind. Hierna is die ritueel voltooi deurdat die doopouers die kind die hand op die hoof gelê het, en die voorganger 'n seën uitspreek. Dit alles het in die volkstaal gedurende die Sondagmiddagdiens plaasgevind²²¹. Hierdie ritueel is verder ná die Woordverkondiging voltrek, en na die doopritueel sêlf het 'n onderwysing plaasgevind, gevolg deur 'n gebed wat uitmond in die Onse Vader en via 'n inleiding in die credo oorgaan²²².

Luther se doopliturgie het egter radikaal anders as Calvyn²²³ se liturgie daar uitgesien, en op so 'n wyse dat hy sy eerste *Taufbüchlein* van 1523 hersien het in 1526. Hierdie hersiening het plaasgevind synde sommige predikante die eerste te onbybels, Rooms, uiterlik en te ritueel gevind het²²⁴. Luther se doopritueel het bestaan uit 'n ritus vóór die kerk en 'n ritus in die kerk, en het as volg daar uitgesien:

²²¹ Wegman, H.A.J. 1991, p. 324 – 325.

²²² Barnard, M. 1998. Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 290 - 291. Sien hier ook meer oor die teologie ten grondslag van die rituele vormgewing van die doop tydens die Reformasie.

²²³ Die doopliturgieë van Bucer en Zwingli was soortgelyk aan die van Calvyn.

²²⁴ Wegman, H.A.J. 1991, p. 324.

Vóór de kerk

- exsufflatio (driemaal aanblazen, onder het uitspreken van de woorden: Vaar uit, jij onreine geest, en geef ruimte aan de heilige Geest)
- betekening (van voorhoofd en borst, onder het uitspreken van de woorden: Ontvang het teken van het heilige kruis beide aan voorhoofd en borst)
- gebed
- gebed (alleen in 1523)
- zoutritus (alleen in 1523) (in de mond van het kind wordt zout gelegd, onder het uitspreken van de woorden: Neem, NN, het zout der wijsheid, dat je voorthelpt tot het eeuwige leven. Amen. Heb vrede.)
- grote gebed (zondvloedgebed)
- exorcisme (in 1526 ingekort t.o.v. 1523)
- gebed (alleen in 1523)
- evangelielezing: Marcus 10: 13 – 16
- handoplegging en Onze Vader
- effata-ritus (alleen in 1523) (een duivelbezwering [zie Marcus 7:34v.])

in de kerk

- woord bij intrede in de kerk
- verzaking (door de peten namens de kind)
- credo (door de peten namens het kind)
- zalving (alleen in 1523) (van de borst en tussen de schouders, onder het uitspreken van een tekst)
- vraag aan het kind naar zijn wens gedoopt te worden
- antwoord door de peten
- doop (eenmalig indompelen met doopformule, het kind blijft nog 'ynn der tauffe')
- zalwing en vredegroet
(alleen in 1523) (het hoofd van de dopeling wordt gezalfd onder het uitspreken van de woorden: En ik zelf je met heilzame olie in Jezus Christus, onze Heer)
- bekleding (1523: met witte kap; 1526: met doopkleed; een tekst wordt uitgesproken; het kind blijft in de vont)
- lichtritus (alleen in 1523) (nadat het kind uit de doopwater is getild)²²⁵

Net soos Luther se doopliturgie mettertyd aan verandering onderworpe was, net so het die nagmaalsliturgieë van die Reformatore ook prosesmatig tot stand gekom. Daarom sal die nagmaalsliturgie van byvoorbeeld 'n jong Luther of Calvin, anders daar uitsien as later in hulle lewens. Hier sal dit egter onmoontlik wees om die hele ontwikkelingsgeskiedenis na te

²²⁵ Oorgeneem uit, Barnard, M. 1998. Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 289 – 290.

seur van beide Calvin en Luther (en die teologiese motiewe daaragter), en daarom sal slegs die vernaamste kenmerke aan bod kom.

Die basiese oortuigings ten grondslag van die wysigings wat plaasgevind het ten opsigte van die ritueel rond die nagmaal, kom voort uit die oortuiging van die sentraliteit van die Woord, die klem op genade (en afwysing van verdienste van die mens) en die sterk afwysing van die offer-gedagte²²⁶. Daarom het Luther se vroeë *Formulae Missae* van 1523 herkenbaar teruggegaan op die orde van die mis (met altaar), behalwe dat elke verwysing na die mis as offer vermy is²²⁷. Die bedoeling was dan ook nie om iets nuuts te ontwerp nie, maar 'n suiwering en hervorming. Luther het sy *Formulae Missae et communionis* (1523) hersien in 1526 in die *Deutsche Messe*, met die oog op mense wat gesekulariseerd raak en herinlywing in hulle Christelike wortels benodig²²⁸.

Hierdie *Deutsche Messe* van 1526 het kortliks as volg daar uitgesien: viering geskied as 'n geheel in die landstaal; die gemeente kon self voorgeskrewe lieder sing; die altaar is in die vorm van 'n tafel naby aan die gemeente geplaas; na die Skriflesing en preek is die tafeldiens voortgesit; die Romeinse canon het verdwyn en is vervang met 'n parafrase op die Onse Vader; die instellingsverhaal is by die kommunie geplaas; eers is die gedeelte met betrekking tot die brood geles en dan is die brood onmiddelik uitgedeel; dan is die gedeelte met betrekking tot die wyn geles en die beker is omgestuur²²⁹. Verder is die instellingswoorde op dieselfde toon (melodie) gesing as waarop die Evangelielezing tradisioneel geresiteer is. Laasgenoemde was 'n bewuste keuse van Luther, synde die instellingswoorde Evangeliewoorde, woorde van Christus, was²³⁰.

In die Gereformeerde tradisie het die nagmaalsviering, via onder andere Calvin, 'n aantal tipiese kenmerke vertoon. So byvoorbeeld dra die ritueel rond die nagmaal 'n kognitief en onderwysende karakter, met klem op verkondiging. Vanweë hierdie eienskappe word Calvin

²²⁶ Sien met betrekking tot die offer-gedagte, Immink, G. 1998. Heilig Avondmaal: klassiek-gereformeerd. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 252 – 255.

²²⁷ Wegman, H.A.J. 1991, p. 328.

²²⁸ Tripp, D.H. 1992. Protestantism and the Eucharist. In: Jones, J. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK, p. 297.

²²⁹ Wegman, H.A.J. 1991, p. 328 – 329.

²³⁰ Boendermaker, J. 1998. Maaltijd van de Heer: oecumenisch-protestant. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 236.

se liturgie dikwels in 'n negatiewe lig gestel. Tog wys Immink²³¹ daarop dat dit 'n lofprijsende en vertroostende strekking gehad het, en dat dit ten behoeve van die geloofslewe was. Ten opsigte van die offer gedagte het Calvin sterk gereageer in *Institusie* IV.18.3²³², en het hy selfs die *sursum corda* 'n polemiese karakter gegee²³³. Ander kenmerke behels teregwyding van onboetvaardiges, selfondersoek, en selfs 'n passende sondelys. Verder is een week voor die nagmaalsviering in die erediens afgekondig dat die nagmaal gevier gaan word. Al hierdie kenmerke is deur Calvin saamgevat in 'n nagmaalsritueel wat as volg daar uitgesien het:

The preaching-service was to open with 'Our help is in the name of the Lord...', with the Commandments, prayer for help, psalm, prayer, reading, and sermon. Then follows intercessory prayer, after which the Eucharist proper begins with the Apostles' Creed and the Institution Narrative (as a warrant for the action, not as a consecration). The table is 'fenced', i.e. immoral and irreligious people are urged to examine themselves, and all the penitent are assured of mercy, for this sacrament promises a mutual indwelling of Christ with the believer. The crescendo of this exhortation is a call to lift up spirit and heart to the heavenly realm, imperfectly signified by these earthly emblems, and so to commune with the Father and Son (a development away from Farel's negations). Communion (kneeling or standing) is accompanied by psalms and readings, and followed by a short thanksgiving and the Aaronic blessing²³⁴.

Die liturgie van Calvin het inslag gevind in Protestantse kerke in Nederland²³⁵, en uiteindelik so ook in die Gereformeerde kerke in Suid-Afrika beslag gekry. Invloed op die vormkryging van die ritueel was afkomstig vanuit Oos-Friesland (George Apportanus en Herman Aquilomontanus), Londen (Maarten Micron en Johannes à Lasco)²³⁶ en Duitsland (Pollanus, Petrus Datheen en John Knox)²³⁷, en het die volgende behels²³⁸. Nagmaal is sittende by 'n tafel gevier as kollektiewe maal, as teken van rus en vrede met God, as voorafskaduwing van

²³¹ Immink, G. 1998. Heilig Avondmaal: klassiek-gereformeerde. In: Oskamp, P. en N. Schuurman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 246 – 250.

²³² Naamlik dat Christus se kruis omvergewerp word sodra 'n altaar opgerig word!

²³³ "...en laat ons geen genieting vinden in deze aardse en vergankelijke elementen, die wij zien met onze ogen en aanraken met onze handen, om Hem daar te zoeken, alsof Hij in het brood en wijn ingesloten zou zijn....".

²³⁴ Tripp, D.H. 1992. Protestantism and the Eucharist. In: Jones, J. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK, p. 303.

²³⁵ Sien in hierdie verband ook, Dankbaar, W. F. 1986. *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie*. Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap.

²³⁶ Die sogenaamde *London appendix* is deur Micron en à Lasco in die Gereformeerde liturgie ingevoer wat bestaan het uit die uitdelingswoorde, "Neem, eet, dink daaraan en glo dat die liggaam (bloed) van ons Here Jesus Christus geoffer (vergië) is tot 'n ware, sekere en volkome vergifnis van al u sonde" (vry vertaal), Landman, G. 1999. Het delen van brood en wijn. Verskillende vormen voor het vieren van het heilig Avondmaal. *Erediensvaardig* 15/4, p. 129.

²³⁷ Hulle was die voorgangers van die vlugtelinggemeentes (Frans, Vlaams en Engels) in Frankfurt.

die Messiaanse banket, en as beeld van eenheid en liefde in die hele gemeenskap²³⁹. Die predikant het self ook gesit terwyl hy die brood gebreek het in sommige gevalle en dit dan op kleiner borde geplaas en aangestuur. Alle woorde wat gesprek is was, in teenstelling met die mis, hardop gedoen. Self het die predikant ook, al het hy eerste geëet en gedrink, die elemente van 'n persoon langs hom ontvang, ten einde enige priesterlike of sakramentele mag te verwerp²⁴⁰. Met elke tafeluiling is gesing of het Skriflesing plaasgevind, en die vrouens het na die mans die Nagmaal gebruik. Oor die algemeen is die presiese vorm van die ritueel aan die plaaslike gemeentes se keuse oorgelaat, en het daar in die sestiende eeu in Nederland onder Gereformeerdes groot variasies voorgekom. So is in die onderskeie gebiede die Nagmaal sittende, staande of lopende gevier, en dit kon individueel of groepsgewys plaasgevind het.

Die elemente en houe waar dit geplaas is, is ook gedurende die Reformasie aan verandering onderwerp. In Gereformeerde dienste in Nederland is dikwels pewter borde en bekere gebruik. 'n Ekstreme reaksie teen die oordadigheid van die Rooms Katolieke Kerk was Zwingli wat houtborde en -bekere gebruik het in Zurich²⁴¹. Wat die brood aanbetref is brood of hostie gebruik by onderskeie gemeentes. Tog het die Sinode van Emden 1571 besluit dat gewone brood gebruik moet word, en die Sinode van Dordrecht 1578 het ook ten gunste van brood besluit, alhoewel hostie toegelaat is solank as wat daar geen afdruk van 'n figuur daarop verskyn het nie²⁴².

Wat die frekwensie van hierdie ritueel van versoening in Reformatoriese geleedere aanbetref, het die praktyk van die kerk anders uitgedraai as wat die Hervormers self voorsien het. Calvyn het 'n weeklikse nagmaalsviering bepleit, maar moes berus by slegs vier keer per jaar. In 1561 het Calvyn nog opgemerk dat viermaal te weinig is, en 'n misstand is²⁴³. Verder het die gewoonte ook ontwikkel, oorspronklik by die vrysinners, om die nagmaal op Goeie Vrydag te vier. Daarmee is die konsentrasie op Christus se lyding en sterwe, as assosiasie met die nagmaal, ten koste van die opstanding versterk, en in sommige ekstreme gevalle is die

²³⁸ Luth, J.R. 1995. Communion in the Churches of the Dutch Reformation to the Present Day. In: Caspers, Lukken en Rouwhorst (reds.). *Bread of Heaven. Customs and practices surrounding holy communion. Essays in the history of liturgy and culture*. Kampen: Kok Pharos, p. 99 – 117.

²³⁹ Sien onder andere, Vrijlandt, M.A. 1987. *Liturgiek*. Delft: Meinema, p. 96 en Dankbaar, W.F. 1986. *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie*. Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap, p. 63.

²⁴⁰ Luth, J.R. 1995, p. 102 – 103.

²⁴¹ Luth, J.R. 1995, p. 100.

²⁴² Luth, J.R. 1995, p. 105.

²⁴³ Wegman, H.A.J. 1991, p. 331.

nagmaal slegs eenmaal per jaar gevier²⁴⁴. Hiermee sal volstaan word ten opsigte van die nagmaal tydens die Reformasie. Dit is tog belangrik om in ag te neem dat die ritueel uiteenlopend vorm gekry het by die verskillende Hervormers soos Bucer, Cranmer, Knox, Oeculampadius en Zwingli²⁴⁵.

Soos reeds gesien het Luther aan die basiese misstruktuur van die erediens gehou, maar hierdie vorm was ondergeskik aan die verkondiging van Gods Woord. Daarteenoor het Calvin die misstruktuur geheel laat vaar en, alhoewel hy die eenheid van Woord en sakrament bepleit het, neem die prediking die sentrale plek in. Die Skrif moes in die erediens gelees, uitgelê en gepreek word. Die erediens wat uit Calvin se oortuigings ontwikkel het was soortgelyk aan die pronaus-tipe, dus preke met skuldbelydenis, genadeverkondiging en gebede. Tog verskuif Calvin die algemene skuldbelydenis en genadeverkondiging na voor die preek, gevolg deur Skriflesing en daarna 'n uitleg van die Skrifgedeelte²⁴⁶. Op rituele vlak kan ten opsigte van die Reformasie en prediking verder net gesê word dat die prediking sentraal gestaan het en die res van die diens bepaal het, asook die inrigting van die kerkgebou. Dat die Skrif elke Sondag gelees is met prediking, en dat die hele erediens so 'woordelik' geword het²⁴⁷.

Wat die boete en bieë aanbetref, het beide Calvin en Luther die dwangbieë afgewys as onskriftuurlik, en daarop gewys dat die skolastieke leer van die verdienstelike karakter van die bieë tekort doen aan die geloof in die vergewing van sondes²⁴⁸. Tog het hulle nooit die bieë veroordeel nie, en dit inderdaad hoog aangeslaan. Luther²⁴⁹ self het elke twee weke teenoor sy vriend en kollega Bugenhagen gebieë, en 'n draaiboek vir die bieë as hulpmiddel vir gelowiges opgestel. Hierdie bieëpraktyk het Luther tot aan die einde van sy lewe volgehou²⁵⁰. Vir die Reformasie het dit dus inderdaad eerder oor die hervorming van die bieë gegaan, as

²⁴⁴ Boendermaker, J. 1998. Maaltijd van de Heer: oecumenisch-protestant. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 242.

²⁴⁵ Sien in hierdie verband onder andere, Dankbaar, W.F. 1986. *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie*. Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap, asook Landman, G. 1999. Het delen van het brood en wijn. Verskillende vormen voor het vieren van het heilig Avondmaal. *Erediensvaardig* 15/4, 128 – 131.

²⁴⁶ Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 213 – 214.

²⁴⁷ Wegman, H.A.J. 1991, p. 327.

²⁴⁸ Heggen, F.J. 1988. *Omgaan met schuld in de christelijke geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht, p. 107 – 110.

²⁴⁹ Tog het Luther op 10 Desember 1520 die Middeleeuse bieë demonstratief afgesweer deur onder andere die beroemde bieëboek *Summa Angelica de casibus conscientiae* te verbrand, Speelman, H.A. 1999. Calvin en de bieë. *Communio* 24, p. 282.

oor die afskaffing daarvan²⁵¹. In die onderskeie tradisies van die twee Hervormers (Luther en Calvin), het die ritueel van die biege dan ook op 'n eiesoortige wyse gestalte gekry. In die Lutherse tradisie het die biege veral tereg gekom in die voorbereiding op die viering van die nagmaal, en in die Gereformeerde tradisie by die huisbesoek. Tog kon hulle nooit tot 'n volledige biegepraktijk kom nie, vanweë beheptheid met anti-roomse sentimente²⁵².

Naas die Gereformeerde huisbesoek waartydens die inwoners van Genève elke jaar 'n verpligte ondersoek moes ondergaan, het Calvin ook 'n stelsel vir besondere gevalle ontwerp. Laasgenoemde het daarop neergekom dat persone gedagvaar is om voor die konsistorielede (tien tot twintig persone) as biegevaders te verskyn, om sodoende tot inkering en berou te kom²⁵³. Teenoor sy vriende wat gevrees het dat hy die paapse biege weer wil terugvoer in die kerk in, het Calvin stand gehou dat die kerk reg het op ondersoek na die leer en lewe van gelowiges. Verder het hy in sy "*Pursuit of Holiness*" in 1541 'n eie boete- en biegesisteem ontwikkel:

Een mens moet eers vriendelik onder vier ogen worden vermaand. Bij koppig gedrag egter "*moet hij ernstig vermaand worden, totdat het konsistorie van oordeel is (iudicet consistorium), dat meer strengheid nodig is*"..."Maar als er een ernstiger vergrijp is, dat een strengere straf verdient dan om met woorden te worden bestraft, zullen hiervan de rechters van het konsistorie (consistorii iudices) kennis nemen, zodat hij, die zo diep gevallen is, geweerd wordt van de maaltijd van de Heer voor een bepaalde korte tijd". "Wie echter tot ergernis van de kerk zullen doorgaan, moet als verachters van God verweerd worden van het heilig avondmaal"..."Zo vaak als er gevallen ter sprake gebracht zijn bij de konsistorie (ad consistorium), waarvan de kennisname een civiele straf of correctie verlangt, laten dan de partijen naar de stadsraad gezonden worden, opdat die een burgerlijk oordeel naar zijn goedvinden velt"²⁵⁴.

Behalwe vir hierdie rituele vormkryging van die boete het Calvin ook 'n boeteboek gehad met gepaste strawwe vir spesifieke sondes. So byvoorbeeld moet met 'n eerste godslastering die grond gekus word, by 'n tweede maal moes die lasteraar 'n boete van vyf sous (geld)

²⁵⁰ Power, D.N. 1999. *Sacrament, The Language of God's Giving*. New York: The Crossroad Publishing Company, p. 227.

²⁵¹ Kronenburg, J. 1998. Het ritueel van vergeving en verzoening in de reformatie – een verhaal uit de praktijk -. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 48 – 59.

²⁵² Kronenburg, J. 1998, p. 49.

²⁵³ Speelman, H.A. 1999. Calvin en de biecht. *Communio* 24/4, p. 287.

²⁵⁴ Speelman, H.A. 1999. Calvin en de biecht. *Communio* 24/4, p. 280 – 281.

doen, en met 'n derde godslastering moes hy / sy 'n uur in die gevangenis sit²⁵⁵. Calvyn het dit egter ook voorgestaan dat gelowiges aan mekaar hul sondes bely en vir mekaar bid (Jak. 5:16). Hierdie belydenis kon teenoor die predikant of teenoor 'n ouderling geskied. In die Gereformeerde erediens het die algemene skuldbelydenis en genadeverkondiging ook 'n plek gekry as boeteritueel gerig op versoening²⁵⁶. Hierin het die gemeenskaplike karakter van sondebelydenis en absolusie weer na vore gekom.

Heiligerverering en pelgrimstogte het tydens die Reformasie in die slag gebly sodat daar geen noemenswaardige geskiedenis daar rondom bestaan in hierdie periode nie. Die Hervormers se grootste besware was dat heiligerverering oorgegaan het na heilige aanbidding en –aanroeping. Tog het hulle ook ingesien dat die gedagtenis van diegene wat hulle in die geloof voorgedaan het, nie summier verwerp kon word nie. Hebreërs 11 en 12 praat tereg van die geloofsgetuies, en Openbaring 7 van die mense met die wit klere aan wat uit die groot verdrukking kom. Hierdie “groot skare geloofsgetuies” (Hebr. 12:1) het in Lutherse geleedere steeds in gedenkdae tereg gekom saam met karaters uit die Bybel. Die Calviniste was egter strenger in hierdie opsig, “De wildgroei van de vele Maria- en heiligenfeeste leidden tot verwaarlozing van het werk op het land en in de stad”²⁵⁷.

Volgens Luther moes alle bedevaarte afgeskaf word, synde dit sou lei tot ontelbare geleenthede vir sonde en 'n nuttelose verkwisting van geld. Calvyn (en Zwingli) het nog skerper as Luther gereageer teenoor die sogenaamde valse vroomheid van die bedevaarte, en het hulle ook in die beeldestorm gerig teen die pelgrimsoorde²⁵⁸. Ironies genoeg verskyn daar in 'n resente werkje van van Willem Frijhoff 'n foto van Calvyn se stoel in die katedraal van Genève as 'n voorbeeld van 'n Gereformeerde relikwie²⁵⁹.

²⁵⁵ Met hierdie een voorbeeld word volstaan. Vir meer voorbeelde sien Calvyn se adviesreglement van 17 Desember 1546 by sy boeteboek *Registres de la compagnie des pasteurs de Genève*, asook Speelman, H.A. 1999, p. 284.

²⁵⁶ Vir meer besonderhede sien, Immink, G. 1998. Schuldbelijdenis en decaloog. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 185 – 194.

²⁵⁷ Schuman, N. 1998. Getuigen. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 144 – 145.

²⁵⁸ Henau, E. Bedevaarten: geschiedenis en spiritualiteit. In: Peters, F. en W. Mes. *Bedevaarten in Europa*. Amsterdam: Anthos, p. 9.

²⁵⁹ Sien die foto in, Frijhoff, W. 1998. *Heiligen, idolen, iconen*. Nijmegen: SUN, p. 39. Hy gee ook enkele voorbeelde van portrette van Gereformeerde predikante as voorbeelde van idole (iets / iemand wat digby God self is) wat hulself laat afbeeld het as ikone van Bybelse spiritualiteit of ingetoë vroomheid. Opmerklik is hulle

11.1.5 1570 en daarna.

In reaksie op die Reformasie het die Kontra-Reformasie vanuit Rome gekom waartydens die konsilie van Trent²⁶⁰ (1570) die Roomse liturgie vasgelê het, en wat as bindend gegeld het vir die hele Rooms Katolieke Kerk tot en met Vatikanum II (1970). In die eeue na die Reformasie het die Protestantse kerke in soveel denominasies verdeel, dat 'n rekonstruksie van Protestantse liturgie met betrekking tot versoening haas onmoontlik is vir hierdie tydvak. Die kerke van Lutherse- en Gereformeerde afkoms vertoon in hul liturgieë vandag egter nog groot ooreenkomste met die van die hervormers self. Daarom sal vir hierdie ondersoek hier grootliks volstaan word met die rituele van die Reformasie, en aanvaar word dat hulle almal in die daaropvolgende periode op 'n meerdere of mindere mate tereg gekom het in die Protestantse liturgie, en sal slegs enkele aanvullende opmerkings gemaak word.

In 'n sekere opsig bestaan daar geen geskiedenis van die liturgie van die mis van die Rooms Katolieke Kerk tussen Trent en Vatikanum II nie, maar alleen 'n geskiedenis van hoe die Tridentynse liturgie uitgevoer is²⁶¹. In 1570 is die Romeinse Missaal van Trent vasgelê om eers in 1970 vervang te word met die Romeinse Missaal van Vatikanum II. Vervolgens enkele aspekte van die onderskeie rituele.

Die ritueel rondom die doop²⁶² het in hierdie era uiters kontroversieël geraak (byvoorbeeld groot of klein), en by die oorgrote meerderheid van die Westerse kerke is die doop verdeel in twee rituele, te wete kinderdoop en later konfirmasie. Grootskaalse fragmentasie het uiteenlopende sienings en rituele van doop en konfirmasie tot gevolg gehad²⁶³. Vervolgens die hooftrekke van die Rooms Katolieke doopritueel *Ordo Baptismi Parvulorum*²⁶⁴ van Vatikanum II in 1969:

noukeurige nabootsing van kerklike kodes met betrekking tot kleredrag, houding, gebare en hare. Dit laat Frijhoff vra: "Was dat een sociale kompensatie voor de beeldloosheid van het religieuze domein?", p. 40 – 42.

²⁶⁰ Vir 'n volledige Engelse vertaling van die besluite van die Konsilie van Trent, sien *The Council of Trent Canons and Decrees* op die wêreldwye web by: <http://history.hanover.edu/early/trent.htm>

²⁶¹ Howell, C. 1992. From Trent to Vatican II. In: Jones, C. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK, p. 285.

²⁶² Vir 'n interessante studie met betrekking tot die rituele van sekulêre mense, ook ten opsigte van "de nuwkomer verwelkome, louterend bekennen en de goede maaltijd" (doop, boete en nagmaal), sien: De Visscher, J. 1996. *Een te voltooien leven*. Kampen / Kapellen: Kok Agora / Pelckmans.

²⁶³ Vir meer oor die liturgie en doopteologie van verskillende denominasies in hierdie era sien, Hinchliff, P. 1992. The Modern Period. In: Jones, C. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK, p. 167 – 183.

The celebrant's questions at the church door are now addressed to the parents and godparents, who, instead of speaking on behalf of the child, declare their own faith and intentions, for it is in their faith and the faith of the whole Church that the baby is baptized. As is normal in the new rites, a short liturgy of the word is included. The exorcism is in the form of a prayer that the candidates may be delivered from the power of sin rather than a direct command to the devil to depart. An anointing of the breast with oil for strength follows, and then a blessing of the font in the form of a prayer of praise and epiclesis. After this, the parents and godparents make the baptismal promises, renouncing Satan and professing their faith in Christ. The actual baptismal formula is in the traditional Matthaean form with a triple immersion or pouring. The function of the ceremonies that follow baptism – the 'Messianic' anointing of the bread with chrism, the white garment and lighted candle – is made clear by their title 'Explanatory Rites'. The Effeta ceremony has been made optional, and moved to the end of the service after the giving of the candle. Salt is no longer administered. The rite concludes with the Lord's Prayer and blessings.²⁶⁵

Die eucharistie het na Trent die hele struktuur van die Romeinse liturgie bepaal en as volg daar uitgesien:

1. *Te igitur*, gebed over de gaven, voorbede voor de kerk;
2. *Memento*, voorbede voor de verzamelde gemeente;
3. *Communicantes*, gedachtenis van de 'heiligen ons voorgegaan';
4. *hanc igitur*, gebed om acceptasie van de gaven om vrede nu en in de toekomst en het gericht;
5. *quam oblationem*, bede dat de gaven van brood en wijn tot lichaam en bloed van Christus worden, een rest van de epiclesse, al wordt hier de Heilige Geest niet met zoveel woorden genoemd;
6. *qui predie*, de inzettingswoorden (consecratie, onhoorbaar uitgesproken);
7. *unde et memores*, (van hier af de vertaalde teks geheel) daarom gedenkende als uw dienaren en uw heilig volk het lijden, de dood, de opstanding en de hemelvaart van Christus, uw Zoon, onze Heer dragen wij op (*offerimus*) aan uw luisterrijke (*praeclarae*) majesteit vanuit uw eigen giften en gaven de zuivere, heilige, onbevleete hostie (*hostiam*), brood voor het eeuwige leven, en de kelk van het altijddurende heil;
8. *supra quae*, welke Gij met genadig en gunstig oog moge aanzien en aanvaarden, zoals Gij hebt willen aanvaarden die gaven van uw dienaar Abel en het offer van onze aartsvader Abraham en wat uw hogepriester Melchisedek U opdroeg, een heilig en onbevleete offer;
9. *supplices te rogamus* smekend bidden wij U, almachtige God, laat het door de handen van uw heilige Engel gebracht worden naar uw verheven altaar, voor het aangezicht van uw goddelijke majesteit, opdat wij allen, die eraan deelhebben en het allerheiligst lichaam en bloed van uw Zoon ontvangen, met de volheid van hemelse zegen en genade vervuld worden, door diezelfde Christus, onze Heer. Amen;
10. *memento*, gedachtenis van de dienaars en dienaressen die ons zijn voorgegaan (*praecesserunt*);
11. *nobis quoque*, smeekbede voor de gemeente zelf, dat zij, hopen op de overvloed van zijn ontferming deel krijgt aan wat de apostelen en alle heiligen geschonken is.

²⁶⁴ Hierdie dooprutueel is gerig op die doop van kinders en het sy oorsprong in die dooprutueel wat gerig was op die doop van volwassenes.

²⁶⁵ Hinchliff, P. 1992, p. 175.

12. *Per quem*, de afsluiting. Het Onze Vader en het *Agnus Dei* leiden de communie in.²⁶⁶

Die sterk nadruk op die offerkarakter, die handeling van die priester en passiwiteit van die gemeente, en die Latyn, is hier opmerklik. Die Reformatore daarenteen het nie alleen die liturgie in die landstaal vertaal en die gemeente aktief laat deelneem nie, maar ook lang formuliere geskryf wat voor die sakrament gelees moes word. Die gebruik van formuliere in die tyd van die Reformasie is verstaanbaar, maar die feit dat die formuliere steeds vandag gebruik word roep allerlei vrae op. Vanuit 'n ekumeniese oogpunt het die 'Lima-tekst' van die *Commision on Faith and Order* van die Wêreldraad van Kerke in 1982, die volgende elemente as essensieel geag vir die viering van nagmaal: lofsegging, skuldbelydenis en vryspraak, verkondiging van die Woord van God, geloofsbelydenis, voorbede, gereedmaking van brood en wyn, danksegging, insettingswoorde, anamnese, epiklese, gebed om die wederkoms van die Heer, Onse Vader, vredegroet, teken van versoening en vrede, breking van die brood, eet en drink 'in communion with Christ and with each member of the Church', postkommunie en seën²⁶⁷. Hiermee kan meeste van die aspekte van die ritueel aangaande die nagmaal beskryf word, en dit by uiteenlopende denominasies. Presies hoe die ritueel in spesifieke kerke vorm kry sal alleen deur middel van observasie bepaal kan word. Vervolgens meer oor die ritueel van prediking in hierdie periode.

In die Gereformeerde en Lutherse kerke het prediking sentraal gebly in hierdie periode. Die prediking het in die Gereformeerde tradisie al meer sentraal gestaan in die erediens en meestal in die afwesigheid van die nagmaal. Anders as in die pronaus was die prediking nie meer noodsaaklike onderrig voor die absolusie nie, maar eerder 'n uitleg van die Skrifte as antwoord op die vergewing²⁶⁸. Die gemeente het aktief aan die liturgie deelgeneem deur Psalms te sing, maar vir groot dele val die klem tot vandag toe nog op 'n lang preek waarna die gemeente passief sit en luister.

Soos reeds genoem het die boete en bieë by Calvyn in die huisbesoek, tug, en skuldbelydenis en genadeverkondiging, tereg gekom, en by Luther in die voorbereiding op die viering van die nagmaal. Teenoor die Reformatore se besware het die Konsilie van Trent gereageer deur die klem op die werkdadigheid van die sakramente te lê. Volgens Trent het hierdie

²⁶⁶ Boendermaker, J. 1998. Maaltijd van de Heer: oecumenisch-protestant. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 235.

²⁶⁷ Boendermaker, J. 1998, p. 239.

versoeningsritueel uit vier elemente bestaan, naamlik berou, belydenis, absolusie en voldoening. Gedurende die Kontra-Reformasie is ook twee tendense in die biegpastoraal onderskei, te wete die kasuïstiek (met die aksent op die juiste bepaling van sware sondes) en die sogenaamde devosie-bieg (waarna alle gelowiges uitgenooi is, al het hulle geen doodsondes gepleeg nie)²⁶⁹. Volgens kanon II van die veertiende sessie van die Konsilie van Trent is die boete, "’n tweede plank na skipbreuk”.

In die negentiende- en twintigste eeu het die biegrekwensie sterk toegeneem, en is reëlmatige bieg vir ’n goeie Christelike lewe in die Rooms Katolieke kerk as vanselfsprekend beskou. Die biegvader was die huweliksraadgewer, sielkundige en psigiater, wetskenner, moraalkundige en herder. "Dit bleef zo, totdat deze climax in de biechtpraktijk vanaf het midden van de twintigste eeu vrij plotseling afgebroken werd door de veranderde socio-culturele situasie van secularisasie, verduistering van het godsbeeld, verzet tegen instituties en ideologieën, binnekerklike ontwikkelings in die verhouding priester-gelovigen, het neo-individualisme, het opeisen van de persoonlike autonomie en de zelfgenoegzaamheid van de moderne mens, zodat dit sacrament voor de derde maal in een diepe crisis is geraakt"²⁷⁰. Tog is nie alleen die Rooms Katolieke versoeningsrituele huidiglik in ’n crises nie, maar ook sommige Protestantse rituele. Volgens Van den Berg het die Gereformeerde skuldbelydenis en genadeverkondiging in die twintigste eeu ’n dooie formule geword, " De kerklike gemeente belijd elke zondag haar schuld en verlorenheid voor Gods aangezicht. En elke zondag hoort men dezelfde woorden dat de zonden vergeven zijn."²⁷¹

Huidiglik is daar baie gesprekke met betrekking tot die herowering van die bieg, en selfs belangstelling vanuit Gereformeerde geleedere. Aktueel vandag is veral die gemeenskaplike dimensie van hierdie ritueel teenoor die tradisioneel individuele praktyk. So byvoorbeeld word hierdie ritueel ook deesdae dikwels aan die hele tema van sosiale ongeregtheid gekoppel²⁷². Op hierdie vrae rond die boete en bieg is daar geen maklike antwoorde nie, maar volgens Leijssen kan die kerk wel uit die geskiedenis leer om te waak teen rigorisme.

²⁶⁸ Barnard, M. 1998. Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 214.

²⁶⁹ Leijssen, L. 1998. Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht. Hermeneutische reflecties. In: Lukken, G. en J. de Wit (reds.). *Gebroken Bestaan 1. Rituelen rond vergeving en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht, p. 26.

²⁷⁰ Leijssen, L. 1998, p. 26.

²⁷¹ Van den Berg, J. 1997. De boete in de gereformeerde kerken. *Tijdschrift voor liturgie* 81, p. 150.

²⁷² Vergelyk onder andere, Hellwig, M.K. 1982. *Sign of Reconciliation and Conversion. The Sacrament of Penance for Our Times*. Wilmington: Michael Glazier, Inc.

“Integendeel, de kerkgemeenskap zal een uitnodigende gemeenskap moeten zijn, waar zondaars welkom zijn (‘a welcoming community’), waar zij op het pad van bekering door het gebed van de anderen gesteund worden en waar zij de uitgestoken handen van een barmhartige Vader in de open handen van hun medegelovigen mogen herkennen”²⁷³. Ook Favazza is van mening dat die stigma wat aan boetelinge gekleef het deur die geskiedenis ’n uiters ongewenste situasie was en is, en dat gelowiges sondaars moet liefhê. Daarom lewer hy ’n pleidooi vir die herowering van versoeningsrituele, maar sonder stigmatisering²⁷⁴.

Wat heiligeverering aanbetref het die Rooms Katolieke tradisie die praktyk volgehou²⁷⁵ met volle kalender en feesdae, en grootliks ook die Anglikaanse- en Lutherse tradisies. In hedendaagse Protestantse kringe is daar opnuut belangstelling, maar die begrip ‘heiliges’ jaag vele mense skrik op die lyf, en daarom gebruik liturgiste soos Schuman eerder die terme voorganger, getuie of gids. Met betrekking tot getuieniskalenders het daar naas die tradisionele kalenders ook ekumeniese kalenders ontstaan. Hierdie kalenders poog om ook musici, skilders, beeldhouers, skrywers ensovoorts in te sluit, asook mense uit die meer resente geskiedenis²⁷⁶, en aksentueer soms ook politieke en maatskaplike betrokkenheid van geloofsgetuies. Voorbeelde van hoe hierdie getuieniskalenders ritueel tot uitdrukking kom is in getyediensie, en as hulp vir voorgangers en liturgiegroepe om by nagmaalsvieringe die kring van nou lewende deelnemers te sluit met die gedagtenis van ander²⁷⁷. As ritueel van versoening kan die name en gedagtenis van sekere getuies by uitstek ’n groot rol speel, maar deurgaans moet voorgangers sensitief daarvoor wees dat getuies nie Christus in die viering verdring nie. Volgens Schuman kan die heilige kalender vandag in Protestantse geleedere as volg vorm kry:

Nu kan men heel goed in een hoofddienst momenten wijden aan een geloofsgetuige, onder meer in de gebede, speciaal in een avondsmaatgebed: ‘Samen met ...’. Toch leent juist de getijdengebed zich nog beter voor de vormgeving van de bedoelde gedachtenis. In 56 is al gewezen op de zogeheten lezingendienst als een goed model hiervoor. Daarnaast is echter in principe elke morgen-, middag-, of avondgebed hiervoor geschikt. Het betekent concreet dat wie de getijdendienst voorbereid heeft (of hebben), tevoren zou (den) kunnen zoeken naar

²⁷³ Leijssen, L. 1998, p. 27.

²⁷⁴ Favazza, J.A. 1997. Forum: The Fragile Future of Reconciliation. *Worship* 71/3, 236 – 244.

²⁷⁵ Volgens die vyf-en-twintigste sessie van die Konsilie van Trent moet alle bygeloof betreffende die heiligeverering, relikwieë en beelde uit die kerk verwyder word. (<http://history.hanover.edu/early/trent/ct25im.htm>)

²⁷⁶ Byvoorbeeld, 28 Januarie – Feodor Dostojewski; 18 Februarie – Michelangelo Buonarroti; 4 April – Martin Luther King en 10 Desember – Karl Barth.

²⁷⁷ Schuman, N. 1998. Getuigen. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, p. 149 – 150.

een fragment uit een geschrift van de gekozen getuige, of uit de mondelinge overlevering over haar of hem. Zo 'n fragment kan dan voorgelezen worden in aansluiting op schriftlezing en stilte. De keuze van die schriftlezing self kan er ook deur bepaald zijn, evenals mooglik een spesiaal lied of een moment in die gebeden. Dit alles kan die kreatiwiteit en betrokkenheid van deelnemers aan het getijdengebed sterk stimuleren.²⁷⁸

Indien ons egter 'n juiste greep op heiligheid in die hedendaagse samelewing wil kry, is Frijhoff²⁷⁹ van mening dat 'n mens veel breër as net die kerk moet kyk. Daarom toets hy ook dan die begrippe idool en ikoon in ons huidige tyd aan die begrip heilige²⁸⁰. Elke heilige is ook volgens hom uitwisselbaar, maar die ikoon²⁸¹ waarvoor hulle staan, byvoorbeeld moed of standvastigheid, is nie. Deur die begrip heilige as 'n analitiese model te gebruik kan vasgestel word watter waardes in 'n spesifieke konteks positief waardeer of aanvaar word. Nader aan die huis sou dit kon beteken dat 'n persoon soos Steve Biko, en die kultus wat rondom hom ontstaan het, geanaliseer kan word ten einde vas te stel watter waardes daarin ingebed is. Sommige voorbeelde van heiliges, idole en ikone wat Frijhoff noem kom ook sterk in Suid-Afrika tereg, byvoorbeeld Leonardi DiCaprio, prinses Diana, Che Guevara, 'n sokkerheld as idool soos Ronaldo kan in Suid-Afrika vervang word met Doctor Khumalo (of 'n rugbyspeler soos Bobby Skinstead), en die Spice Girls.

Wat Post as die paradoks van die ritekrises beskryf, kom daarop neer dat mense in Europa en die VSA, te midde van 'n grootskaalse vraag na die inkulturasie van Christelike rituele, weer enorme belangstelling toon in rituele en simbole. So byvoorbeeld is etlike pelgrimsroetes huidiglik druk besig²⁸². Ook in Suid-Afrika besoek miljoene gelowiges elke jaar tydens Paasnaweek 'n pelgrimsoord naby Rustenburg genaamd Moria²⁸³, en geniet pelgrimstogte dus ook in Afrika 'n aanhang. In hierdie verband wys Brockman²⁸⁴ na die dertien (13) vernaamste

²⁷⁸ Schuman, N. 1998, p. 150.

²⁷⁹ Frijhoff, W. 1998. *Heiligen, idolen, iconen*. Nijmegen: SUN, p. 16.

²⁸⁰ So byvoorbeeld bestaan daar opvallende ooreenkomste tussen die tradisionele heilige lewe / *vita* en die wyse waarop die media Leonardo DiCaprio se lewe skets. Frijhoff, W. 1998, p. 48.

²⁸¹ Hy gebruik 'ikoon' in die peirciaanse sin van 'teken wat verwys na dit wat dit uitbeeld'.

²⁸² Vir 'n uitgebreide studie ten opsigte van die huidige stand van pelgrimstogte in die Westerse samelewing sien, Post, Pieper en Van Uden. 1998. *The Modern Pilgrim. Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven: Uitgeverij Peeters.

²⁸³ Moria is 40 kilometer buitekant Pietersburg en in skrilte kontras met die nabygeleë Pretoria en Johannesburg, die politieke en ekonomiese sentra van Suid-Afrika. Vernaamlik lidmate van die Sioniste Kerk wat in 1910 deur Ignatius Lekganyane gestig is besoek drie maal per jaar hierdie pelgrimsoord. Moria word met die beloofde land geassosieër, lidmate word in 'n nabygeleë rivier gedoop (genoem die Jordaan), en oor die algemeen word die area as 'n plek gesien waar die Gees ontmoet sal word en waar genesing plaasvind. Lidmate van hierdie kerk het nooit aktief deelgeneem aan die bestryding van apartheid nie, en P.W. Botha het hulle selfs in 1985 gedurende Paasnaweek by Moria toegesprek.

²⁸⁴ Brockman, N.C. 1997. *Encyclopedia of Sacred Places*. Santa Barbara / Denver / Oxford: ABC-CLIO, p. xi.

pelgrimsoorde in Afrika, waaronder hy Moria dan ook aangee as die gewildste in Suid-Afrika. Die stand van sake ten opsigte van die gewildheid van pelgrimstogte het egter die afgelope vyf eeue heelwat gefluktueer. Teenoor die Reformasie se fel reaksie, het die Kontra-Reformasie die spirituele betekenis van bedevaarte geaksentueer, en Trent het bevestig dat die besoek van heilige plekke waardevol is. Met die opkoms van die Verligting het mense al meer krities teenoor heiligdomme en pelgrimstogte gaan staan, “Terwijl men in de middeleeuwen in de arme of de pelgrim het beeld van Christus zag, wordt hij nu meer en meer beschouwd als een potentiële booswicht, een verdachte en een gast die ongelegen komt”²⁸⁵. Teen die tweede helfte van die negentiende eeu, tot en met vandag het daar egter hernude belangstelling gekom en is pelgrimstogte (om verskeie redes) weer ’n algemene verskynsel.

Polfliet²⁸⁶ sien in pelgrimstogte ook die moontlikheid van ’n versoeningsritueel. Volgens hom bied so ’n pelgrimstog die moontlikheid om jouself, andere, die natuur en God te ontdek. Dit bied dus nie alleen ’n kans op kontak met ander mense nie, maar onder sulke omstandighede wat mense op mekaar aangewese is. In Suid-Afrika ken die verskillende bevolkingsgroepe in baie gebiede mekaar sleg en woon hulle in verskillende residensiële areas (deels as gevolg van die Groepsgebiedewet), terwyl hulle Christus as ’n gemene deler besit en aan dieselfde gemeenskap van gelowiges behoort (soms selfs dieselfde denominasie). Gesamentlike pelgrimstogte kan dus moontlik ook dien as versoeningsritueel, en meewerk op die pad na vrede, deurdat mense mekaar leer ken. Verder is pelgrimstogte ook in die geskiedenis, en tot vandag toe, dikwels met boete gekoppel. Hierdie fenomeen kan dan ook binne die Suid-Afrikaanse konteks aan bod kom en ondersoek word ten opsigte van potensiaal vir skuld, versoening en vrede.

In lyn met die verskynsel van pelgrimstog / bedevaart, gee Kellerman²⁸⁷ ’n voorbeeld wat hy beskryf as “A fusion of the sacramental and ethical”. Saam met die Detroit Peace Community het hy na aanleiding van die Christelike kalender gedurende Lydenstyd, in die openbaar, dié plekke nageloop waar lyding en menseregteskendings plaasgevind het, en daar gebid. Wat vir

²⁸⁵ Henau, E. 1996. Bedevaarten: geschiedenis en spiritualiteit. In: Peters, F. en W. Mes. *Bedevaarten in Europa*. Amsterdam: Anthos, p. 13.

²⁸⁶ Polfliet, J. 1997. Jongerenpelgrimages...kansen tot verzoening. *Tijdschrift voor liturgie* 81, 96 – 102. Vergelyk in hierdie verband ook, Elizondo, V. 1996. De pastorale mogelijkheden van een pelgrimstocht. *Concilium* 4, 98 – 106.

²⁸⁷ Kellerman, B.W. 1991. *Seasons of Faith and Conscience*. Maryknoll: Orbis.

hierdie navorsing van belang is, is die ruimte²⁸⁸ waarin hierdie ritueel voltrek word, naamlik buite in die openbaar, asook die anamnese wat hier kan plaasvind. Hierdie anamnetiese aspek is ook opgesluit in die veelvoud van Suid-Afrikaanse monumente, museums en die landskap. In hierdie verband is dit ook huidiglik 'n tendens dat die konsep van ruimte ten opsigte van die pelgrimsritueel verbreed, en ook uitsprei oor ekklesiale, algemeen religieuse en sekulêr profane ruimtes.

Verder kan tussen veral vier(4) tipes pelgrimstogte vandag onderskei word waarvan die meer sekulêr-profane vorm topolatrie genoem word²⁸⁹. In Suid-Afrika kom hierdie topolatrie by al die verskillende kulture voor. So byvoorbeeld word die 'boere'-monumente, sowel as Robbeneiland besoek deur verskillende mense om verskillende redes. In hierdie (post-moderne) *loca sancta* van Suid-Afrika, en die rituele wat daar rondom afspeel, is heelwat waarheid ingebed ten opsigte van skuld, versoening en vrede. Die plekke, fisiese ruimtes, wat in topolatrie 'n rol kan speel omvat onder meer, oorlogsmonumente (Anglo-Boere Oorlog, konsentrasiekampe, 'struggle' teen apartheid, begraafters), ander aspekte van die vroeëre Suid-Afrikaanse kultuur (argeologiese opgrawings, huise, dorpie), museums (geskiedenis, kuns) en ook die natuur en landskap (kranse langs snelweë, plekke waar rampe plaasgevind het, die landskap self)²⁹⁰.

In ons huidige post-Verligting era sal daar met betrekking tot die konsep van heilige plekke dadelik voorbehoude opklink ten opsigte van die rol van ervaring en die nie-rasionele aard van volksvroomheid. Daarnaas sal sommiges ook sê dat dat God nie beperk kan word tot spesifieke fisiese ruimtes nie, want Hy is alomteenwoordig. Hierdie navorsing wil egter juis werk met hoe die praktyk van gelowige mense werklik daar uitsien, en nie alleen hoe dit behoort te wees nie. Verder is God se alomteenwoordigheid 'n onbetwisbare waarheid, maar so is ook die feit dat mense op sekere fisiese plekke hulself soms nader voel aan God as op ander plekke.

²⁸⁸ Volgens Post is ruimte 'n strukturele element van rituele handeling, en wys hy ook op die belang van die spesifieke domein waarbinne 'n ritueel voltrek word. Vervolgens verken hy ook die verskynsel van rituele wat buite voltrek word. Vergelyk, Post, P. 1995. *Ritueel landskap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood*. Liturgie in perspektief 5. Baarn: Gooi & Sticht.

²⁸⁹ Ruimte as *locus sacer* "heilige plek" is verder ook dié element wat as die onderskeidende, karakteristieke element van die pelgrimsritueel gesien word. Die ander drie tipes pelgrimstogte behels tradisionele internasionale massa-pelgrimstogte, nasionale- / regionale- / plaaslike pelgrimstogte, en individuele pelgrimstogte na klassieke heilige plekke. Post, P. 1998. Post-Modern Pilgrimage: Christian Ritual Between Liturgy and 'Topolatriy'. In: Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden / Boston / Keulen: Brill, p. 299 – 315

²⁹⁰ Post, P. 1998, p. 307 – 310.

Ten slotte sal nou 'n tipe van balans opgemaak word deur hierdie diachroniese oorsig met betrekking tot rituele van skuld, vrede en versoening, naas die Suid-Afrikaanse situasie te plaas. In die beplande ondersoek wat tot uitvoering sal kom in Suid-Afrika, sal hierdie diakroniese studie aangevul en uitgebrei word. Die klem in die uitbreiding sal veral val op die historiese ontwikkeling van die rituele praktyk binne die konteks van Suid-Afrika.

11.2 Gevolgtrekkings

Wanneer sommige van die rituele- en situasies van versoening en vrede uit die diachroniese snit vervolgens naas enkele aspekte van die Suid-Afrikaanse samelewing en situasie geplaas word, kan daar enkele kenmerke afgelei word wat tipierend is van Christelike versoeningsrituele. Die oogmerk hier bly steeds om tot 'n inkulturasie van rituele van versoening en vrede te kom. Die idee is dus geensins om blindelings rituele uit die kerkgeskiedenis, van 'n ander tyd, plek en situasie, in die Suid-Afrikaanse situasie in te voer nie. Dit sal ook verkeerd wees om met vandag se vrae na 'n totaal ander tyd en konteks te gaan. Dit is eerder 'n poging om op oordeelkundige wyse om te gaan met die ritueel-simboliese skat van die Christelike tradisie, én met die behoefte in Suid-Afrika met betrekking tot versoening en vrede. Sodoende kan afgelei word watter elemente aanwesig (of afwesig) is in versoeningsrituele. Gevolglik kan daaruit 'n voorlopige inventarisasie saamgestel word wat as riglyn kan dien vir die ondersoek met betrekking tot versoeningsrituele in die Suid-Afrikaanse konteks.

Die eerste gegewens wat langs mekaar geplaas kan word is die situasie van die sogenaamde *lapsi* in die Vroeë Kerk, en die kerklui in Suid-Afrika wat óf die apartheidsbeleid gesteun het, óf niks daaromtrent gesê of gedoen het nie²⁹¹. Hier word uiteraard twee totaal anderse kontekste naas mekaar geplaas, en kan die een nie reglynig met die ander vergelyk word nie. Desondanks kan ons die geskiedenis hier afvra watter riglyne daar af te lei is uit die geskiedenis van die liturgie met betrekking tot die rituele vormgewing van die versoening van diegene met die kerk? Die geskiedenis leer ons dat daar geensins ligtelik omgegaan is met diesulkes nie, dat heropname ritueel geskied het, en dat diegene wel weer opgeneem is in die

²⁹¹ Vergelyk in hierdie verband die *Kairos dokument* wat wys op diegene wat aktief die apartheidsbeleid onderskryf het (Afrikaanse kerke), en diegene niks omtrent die situasie gedoen het nie (Engelse kerke), en sodoende ook aandeel het aan die skuld.

gemeenskap van die heiliges. Ingebed hierin sit dus die domein van individu en gemeenskap soos ook blyk uit die volgende voorbeeld.

In die Vroeë Kerk (en later) moes diegene wat 'n openbare sonde gepleeg het, nie alleen met die mense teenoor wie oortree is en met God versoen word nie, maar ook met hul eie kerkgemeenskap. Op hierdie punt kan dus moontlik gesê word dat lidmate wat die apartheidse beleid (as openbare sonde) gesteun het, ook met hul eie kerkgemeenskap versoen te word. 'n Riglyn wat dus hieruit afgelei kan word is dat sonde en skuld nie 'n suiwer individuele aangeleentheid is nie, maar dat in die ritualiteit ook versoening met die gemeenskap moet geskied, synde sonde en skuld ook kollektief is en in strukture opgesluit is. Huidiglik klink daar dan ook al meer stemme op ten gunste van gemeenskaplike skuldbelydenis, teenoor die meer individuele praktyk. Hierdie aspek verdien inderdaad ook om ondersoek te word.

As versoeningsritueel het die doopritueel van die eerste ses eeue as uitgebreide ritueel die versoening van die mens met God, en die oorgaan na die ryk van Christus versimboliseer. Dergelike simboliek kan vandag ook van waarde wees vir Christene in Suid-Afrika, waar die predikant die drie waterdruppeltjies na die doopritueel nog met sy sakdoek soms afvee. Hieruit kan simboliek dus aangegee word as kenmerkend van versoeningsrituele in die geskiedenis, en kan ryke simboliek as riglyn vir versoeningsrituele aangegee word. Nou gekoppel aan hierdie simboliese domein is ook die van liggaamlikheid en sintuiglikheid.

Die tekens van die nagmaal en die houers waarin dit bedien is, het in die geskiedenis van die liturgie ook soms vir kontrovers gesorg (byvoorbeeld Zwingli se houtborde). In Suid-Afrika kan dan ook in sommige gemeentes tereg gevra word of brood en wyn die regte elemente is, en of mielies en bier nie beter sal wees nie. Te midde van strukturele ongeregtigheid en die uitbuiting van goedkoop arbeid in Suid-Afrika, sal ryker gemeentes hulself ook moet afvra of hulle nie die nagmaal met gesteelde brood en wyn vier nie? As riglyn kan die kategorie van rykdom en armoede, en die oordrag / afdwing van Westerse waardes in rituele hier aangegee word. Hier speel die simboliek dus ook uiteraard 'n belangrike rol.

Die herdenking van heiliges, voorgangers, getuies of gidse in die geskiedenis van die kerk het dikwels gelowiges aangewakker in hul geloofsleuens, ook ten opsigte van versoening en vrede. Hier kan ons dink aan iemand soos Franciscus van Assisi wat hom by uitstek geskaar

het aan die kant van die armes en uitgeworpenes. In die huidige ekumeniese kalenders word dan ook mense uit die meer resente geskiedenis onthou. Suid-Afrika het 'n skat van mense wat as voorgangers voorbeelde gestel het as vegters teen diskriminasie en vir versoening (byvoorbeeld Steve Biko, Walter Sisulu, Trevor Huddleston, Beyers Naudé, en vele meer). In lyn hiermee het dit geblyk dat die verhale van hierdie persone deur die geskiedenis as bron van inspirasie vir menige gelowige gedien het. In Suid-Afrika bestaan daar huidiglik eintlik 'n hele genre wat gewy is aan (outo)biografieë van mense wat geveg het teen, en gely het as gevolg van apartheid (byvoorbeeld *The long walk to freedom* van Nelson Mandela en *My land van hoop* van Beyers Naudé). Hierdie verhale kom ook nie alleenlik in boeke tereg nie, maar ook in films, teaterstukke, gedigte, liedere en beeldende kuns. 'n Riglyn wat hieruit voortvloei is dat versoening ook ritueel-simbolies in spesifieke persone met spesifieke verhale tot uitdrukking gekom het, en as sodanig kan hierdie domein ook binne die Suid-Afrikaanse konteks verken word.

Rituele rond skuld, versoening en vrede is in die geskiedenis van die liturgie dikwels gekoppel aan Christelike feeste soos Pase. Hierdie gebruik kan moontlik in Suid-Afrika ook groot waarde hê, synde dit die spesifiek Christelike betekenis van die begrippe na vore bring. Ook met betrekking tot sekere rituele soos die skuldbelydenis en genadeverkondiging van die Gereformeerdes wat op 'n weeklikse basis geskied, kan hierdie geykte reelmaat juis met feeste deurbreek word en aan die versoeningsritueel nuwe krag en betekenis gee. Ingebed hier is nie alleen die simboliek wat gepaard gaan met die koppeling van rituele aan die Christelike kalender nie, maar ook die domein van tyd as 'n integrale antropologiese gegewe binne rituele wat ondersoek moet word.

Rituele in die geskiedenis toon die waarde van 'n fisiese ruimtelike assosiasie vir mense aan. Sekere plekke verkry 'n simboliese waarde vir mense. In Suid-Afrika bestaan etlike sulke plekke wat met versoening geassosieër word (byvoorbeeld Robbeneiland, John Vorster plein in Pretoria, Desmond Tutu se kerk in Kaapstad, St. George's). Daar bestaan egter ook plekke wat vir sommige mense (of groeperinge) as anti-simbool, of negatiewe simbool kan dien (byvoorbeeld die Voortrekkermonument, en groot weelderige kerkgeboue te midde van grootskaalse hongersnood en werkloosheid). As sulks verdien hierdie kategorie van ruimtelikheid met betrekking tot rituele van skuld en versoening dan tereg ook om ontleding.

Met betrekking tot hierdie aspek van ruimte kan veral gesoek word na “ritual repertoires that can construct anamnestic bridges touching down in the past, present and future”²⁹².

Opsommend kan hier dus die volgende kategorieë uit hierdie diakroniese oorsig gekondenseer kan word, as domeine binne rituele van vrede en versoening wat vra om ‘n kontekstuele analise:

ruimte

tyd

persone / mense (individueel / gemeenskaplik)

simboliek (ook ten opsigte van liggaamlikheid, dus simboolhandeling)

finansies (rydom en armoede)

Hierdie inventarisasie beoog ’n lys van areas wat ondersoek kan word, om uiteindelik ’n lys van boustene saam te stel waaruit vredes- en versoeningsrituele behoort te bestaan ten einde geïnkultureer te kan word. Ten einde egter daarby uit te kom sal van kwalitatiewe ondersoek in ’n casus gebruik gemaak word. Vervolgens en voorlopig sal enkele riglyne en uitgangspunte met betrekking tot kwalitatiewe ondersoek in ’n laaste hoofstuk van hierdie ondersoeksvoorstel op die tafel geplaas word. Die bevindinge vanuit hierdie historiese oorsig sal in die kwalitatiewe ondersoek dien as areas wat binne die casus ondersoek kan word binne die grondkategorie van menslike ritualiteit. Sodoende kan vasgestel word watter rol hierdie areas alreeds speel, asook watter potensiaal daar bestaan vir hierdie areas om ’n rol te kan speel.

²⁹² Post, P. 1998 . Post-Modern Pilgrimage: Christian Ritual Between Liturgy and ‘Topolatry’. In: Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden / Boston / Keulen: Brill, p. 313.

12. Metodologiese verheldering met betrekking tot deelnemende observasie.

Met die voorafgaande teoretiese oriëntasie as uitgangspunt (ritualiteit, inkulturasie, Skrif en tradisie), sal na 'n spesifieke konteks in Suid-Afrika gegaan word. Hierdie betrokke konteks behels die plattelandse dorpie van Calitzdorp in die Klein Karoo in die Suid-Kaap. Daar sal van kwalitatiewe ondersoeksmetodes gebruik gemaak word, ten einde die bestaande rituele praktyk en die ervaring van mense te dokumenteer. Vervolgens sal eerstens die metodologie met betrekking tot die kwalitatiewe vraelyste gerig op die mense se ervaring kortliks en voorlopig uiteengesit word, en daarna die werkswyse wat gevolg sal word in die orige kwalitatiewe ondersoek²⁹³. Saam sal beide die vraelyste en deelnemende observasie beoog om die rituele praxis van die betrokke konteks te analiseer en te beskryf.

12.1 Die kwalitatiewe vraelyste

Oorkoepelend kies hierdie ondersoek doelbewus vir die kwalitatiewe metode, met vraelyste as 'n klein onderdeel. Dit sal bestaan uit vraelyste gerig op die ervaring van mense ten opsigte van vrede en versoening in die betrokke konteks. Die oogmerk van hierdie bykomende gedeelte is 'n poging om te verseker dat die ondersoek nie heeltemal te lokaal gebonde sal wees aan slegs een betrokke konteks nie, maar dat dit wel 'n meer universele draagwydte sal hê²⁹⁴. Sodoende sal die gevolgtrekkinge en riglyne na aanleiding van die ondersoek ook vergelykbaar wees met ander kontekste waar die inwoners soortgelyke ervarings deel.

Die vraelyste sal vrae bevat met betrekking tot mense se ervaring van vrede, versoening, godsdiens, die rassesituasie, die politieke situasie, ervaring van misdaad, om maar enkeles te noem. Al die verskillende bevolkingsgroepe (Kleurlinge, Swartmense, Afrikaners, Engelse, Buitelanders), denominasies (NGKerk, VGKerk, Pinkster, Kongregasioneel, Rooms Katoliek, Anglikaans, Sioniste, Luthers ens.), godsdienste (Christendom, Islam, Jodendom, Hindoes, Rastafarians ens.), ekonomiese klasse (ryk, middelklas, arm), beroepe (arbeiders,

²⁹³ “Kwantitatiewe methoden proberen de werkelijkheid te beschrijven en te verklaren door middel van meetbare en dus vergelijkbare eenheden (getallen, statistieken, overzichten en vergelijkingen). Kwalitatiewe methoden proberen de verschillende opvattingen en interpretaties van de werkelijkheid, die onder mensen voorkomen, te beschrijven en te verstaan door middel van zogeheten ‘diepteonderzoeken’, waarin mensen hun verhalen kunnen vertellen en hun opvattingen kenbaar kunnen maken. Uit deze verhalen probeert de onderzoeker zich een beeld te vormen van wat er onder de mensen leeft.” Dingemans, G.D.J. 1996. *Manieren Van Doen. Inleiding tot de studie van de Praktische Theologie*. Kampen: Uitgeverij Kok, p. 64. Vergelyk ook die metodologie soos toegepas in, Post, Pieper en Van Uden. 1998. *The Modern Pilgrim. Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven: Uitgeverij Peeters.

gegradueerdes, boere, werkloses ens.) en seksuele oriëntasie (heteroseksueel, homoseksueel ens.) sal genader word. Sodoende sal gepoog word om die vraelys verteenwoordigend te maak.

As sulks sal die vraelyste anoniem en heeltemal vrywillig wees, maar sekere gegewens ten opsigte van die deelnemers sal wel vermeld word. Hierdie gegewens sal onder andere die ras, geslag, ouderdom, huwelikstatus, geloof, denominasie, inkomste en beroep van die deelnemer omvat. Die hoeveelheid vraelyste wat benodig sal word, sal uitgewerk word aan die hand van die getal inwoners van die groter Calitzdorp area, om te verseker dat die data verteenwoordigend is van die gebied.

12.2 Die kwalitatiewe ondersoek gerig op deelnemende observasie

Naas die vraelyste sal die orige kwalitatiewe ondersoek 'n heelwat groter onderneming wees, gerig op die rituele praxis. Hierdie kwalitatiewe gedeelte sal bestaan uit 'n sogenaamde 'diepteondersoek' aan die hand van veldwerk. Vir veldwerk as ondersoeksmetode bestaan geen sistematies uitgewerkte metodologie nie²⁹⁵, maar bestaan daar eerder 'n aantal uitgangspunte en riglyne vanuit die praktyk. Vele ondersoekers wat van die metode van veldwerk gebruik maak is daarvan oortuig dat "learning by doing" die enigste wyse is om by 'n strategie uit te kom, en dat elke afsonderlike konteks 'n eie onderskeie benadering vereis. Desnieteenstaande kan heelwat geleer word by mense wat al in die verlede in soortlyke kontekste as jou eie veldwerk gedoen het, of wat 'n soortgelyke objek ondersoek het. Vervolgens sal enkele oorwegings met betrekking tot veldwerk op die tafel geplaas word.

Die mees algemene metode van veldwerk is die sogenaamde "thick description"²⁹⁶ van Clifford Geertz, en sal uiteraard 'n prominente werkswyse wees in die ondersoek. Naas skriftelike notas sal egter ook van foto's, kuns, videos, bandopnames en ander media gebruik gemaak word om data te bekom. Die aard van die ondersoek wat gerig is op die handeling van mense, en ook die konteks waarin hulle handel, die materiaal waarmee hulle handel en die persone self, noodsaak die gebruikmaking van bykomende visuele en ouditiewe media. Elke

²⁹⁴ Met betrekking tot replisering as doel van die ondersoek, sien 12.2.4.

²⁹⁵ Vergelyk onder andere, Bailey, C.A. 1996. *A Guide To Field Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Pine Forge Press, p. xiii.

medium vereis 'n eie aanpak, en sal as sulks ook so behandel word in hierdie uiteensetting. Vervolgens sal enkele meer oorkoepelende riglyne eers verken word, te wete die praktiese reëlins, terminologie, die etiese dimensie verbonde aan veldwerk, strewe na objektiwiteit, dokumentasie van observasie, analise van data en die interpretasie daarvan.

12.2.1 Praktiese reëlins

Verskeie outeurs²⁹⁷ gee riglyne aan om in gedagte hou in so 'n vroeë stadium van die ondersoek. Soos reeds vermeld sal die volledige metodologie eers later ontwikkel word, maar vervolgens sal enkele praktiese riglyne egter alreeds op die tafel geplaas word. So byvoorbeeld word aanbeveel dat die onderwerp óf gebore is vanuit die belangstelling van die ondersoeker, óf gebore uit 'n probleem wat geobserveer is. Soos reeds vermeld is hierdie ondersoek gebore vanuit die akute vraag na vrede en versoening in Suid-Afrika, en die oortuiging van die bydrae wat die inkulturasie van rituele daaraan kan lewer. Dit kom egter ook op vanuit die noodsaak vir 'n prinsipiële besinning ten opsigte van die liturgiese ontwikkeling in die NGKerk. In lyn hiermee is die sogenaamde perspektief van die ondersoek, wat deur die genoemde vraagstelling ook spesifiek gefokus sal word. Die metodologie van die kwantitatiewe been sal deduktief van aard wees, naamlik dat hipotese-formulering die dataversameling sal voorafgaan, sodat die resultaat van die data-analise kan bepaal of daar voldoende empiriese steun is vir die hipotese. Hierteenoor sal die kwalitatiewe gedeelte hoofsaaklik induktief wees, naamlik dat data versamel sal word, en dat daar vanuit hierdie data insig in menslike handelinge verkry sal word²⁹⁸.

Die keuse van die plek waar die ondersoek sal plaasvind is 'n belangrike onderdeel van die ondersoek, en die beweegredes daaraan verbonde moet vermeld word. 'n Eerste beweegrede was dat die ondersoeker self binne die betrokke konteks werk as proponent by die plaaslike NGKerk en op so 'n wyse alreeds toegang het tot die veld. Dat ten spyte van die multi-

²⁹⁶ Binne die "thick description" word ook plek gelaat vir historiese agtergronde, die sturende rol van tekste, institusies, menings, norme, waardes, en veral ook interpretasies van die deelnemers self. Dingemans, G.D.J. 1996. *Manieren Van Doen*. Kampen: Kok, p. 65.

²⁹⁷ Om alleen enkeles te noem, Anderson, I. et al. 1995. *On the Art of Doing Field Studies. An Experience-based Research Methodology*. Munksgaard: Handelshojskolens Forlag. Bailey, C.A. 1996. *A Guide To Field Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Pine Forge Press. Morse, J.M. 1994. *Designing Funded Qualitative Research*. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: SAGE Publications.

²⁹⁸ Bailey, C.A. 1996, p. 25 – 26.

kulturele opset, die skerp grense tussen die onderskeie groepe, en die veiligheidsfaktor daaraan verbonde, die ondersoeker alreeds 'n vertrouensverhouding met meeste van die groepe gevestig het. Verder is die ondersoeker vertrouwd met die omgewing en met meeste van die kulturele kodes verbonde aan die konteks, en spreek hy beide die vernaamste tale (Afrikaans en Engels) vlot. Teenoor hierdie motivering is Morse²⁹⁹ van mening dat dit nie verstandig is vir 'n ondersoeker om 'n kwalitatiewe studie te doen in 'n konteks waar hy / sy alreeds werk nie. Sy is van mening dat werk en ondersoek kan bots, dat dit sleg is ten opsigte van kollegas, en dat die ondersoeker op konfidensiële inligting kan afkom wat gerapporteer moet word. In die betrokke konteks onder bespreking kan die ondersoeker dit egter nie met Morse eens wees nie,³⁰⁰ en voel hy dat die voordele swaarder weeg as die nadele. So byvoorbeeld plaas die aard van sy werk hom in 'n unieke situasie om die mense in hulle alledaagse gang te observeer, en behels sy werk gereeld die betreding van verskeie woonbuurte oor kulturele grense heen. Die gevolg sal wees dat dit byvoorbeeld nie vir swartmense vreemd sal wees om die spesifieke blanke man in hulle area te gewaar nie. Vanweë die aard van die ondersoeker se werk sal meeste kontekste waar religieuse rituele af speel vir hom vry toeganklik wees. Wat egter belangrik is, is om Morse se besware in gedagte te hou.

Vanweë die sensitiewe aard van die ondersoek, naamlik vrede en versoening, kan sommige mense in die konteks heel moontlik sensitief wees oor die resultate van die ondersoek. Hiervoor sal die ondersoeker sensitief moet bly, en deurgaans met 'n oop agenda werk sodat mense nie bedreig voel nie.

Enkele redes vir die keuse van die konteks van Calitzdorp is alreeds genoem, en daarom net enkele bykomende redes. In die betrokke gemeenskap is alreeds pogings tot, en mooi tekens van, versoening. Desnieteenstaande betaan daar steeds heelwat potensiaal en terreine waar vrede en versoening nog moet / kan realiseer. Geografies gesien is die dorp nog steeds grootliks volgens die Groepsgebiedewet van die voormalige Apartheidsregering verdeel. Met betrekking tot rykdom en armoede bestaan skrilte kontraste tussen kulture, maar ook binne kulture. Oor die algemeen bied die konteks van Calitzdorp 'n ideale hanteerbare konteks vir

²⁹⁹ Morse, J.M. 1995, p. 222 – 223. Algemene afleidings wat gemaak word vanuit die induktiewe benadering word “veralgemenings” genoem, en die teorie wat vanuit hierdie veralgemenings ontwikkel word, word “gegronde teorie” genoem.

ondersoek, wat met betrekking tot vrede en versoening redelik verteenwoordigend is van die Suid-Afrikaanse samelewing. Verder speel godsdiens 'n belangrike rol binne die gemeenskap, en is dit 'n religieus / ritueel aktiewe konteks.

Die ondersoeksvraag sal uiteraard die strategie bepaal waarvolgens die inligting bekom en geïnterpreteer sal word. Met ander woorde die bril waarmee na die konteks gekyk sal word, sal die hele metodologie en gang van die proses bepaal, synde verskillende brille verskillende resultate oplewer. Die hele voorafgaande drie (3) hoofstukke van teorie was 'n poging om die bril waarmee gewerk sal word te beskryf, en daarom is daar spesifiek vir veldwerk / deelnemende observasie gekies.

12.2.2 Terminologie

Met betrekking tot die terminologie sal 'n aantal begrippe in die kwalitatiewe ondersoek vervolgens omskryf word. Die terme sal ook beskryf word aan die hand van hoe hulle funksioneer in die praxis van veldwerk. Meestal oorvleuel die begrippe met mekaar en is die onderskeid effens kunsmatig ten einde helderheid te verkry oor die opsies wat bestaan binne die oorkoepelende kategorie van veldwerk.

- a) *Veldwerk*³⁰¹ – Die meer oorkoepelende term hier is veldnavorsing wat neerkom op 'n langtermyn studie deur interaksie en observasie van die alledaagse lewe in 'n betrokke konteks. Die doel daarvan is om die alledaagse lewe te verstaan vanuit die perspektief van diegene wie self in die konteks leef. Dit kom dus neer op die versameling van data oor 'n langtermyn. Die onderskeidende kenmerk van hierdie tipe ondersoek is dat die inligting in die veld self versamel word. Hierdie data moet daarna nog geanaliseer en geïnterpreteer word, en al die fases saam staan as veldnavorsing bekend. Die gedeelte wat eksklusief in die veld plaasvind staan as veldwerk bekend³⁰².
- b) *Etnografie* - Etnografie of etnografiese studie is 'n metode wat deur kulturele antropoloë ontwerp is, en soms ook afwisselend met die begrip veldnavorsing gebruik word. Die

³⁰⁰ Ook Bailey, C.A. 1996, p.36 – 37, argumenteer ten gunste van 'n bekende konteks en sê dat dit 'n grondige basis bied om op te bou, synde baie van die konvensies van die betrokke kultuur alreeds aan die ondersoeker bekend is.

³⁰¹ Teenoor veldwerk is 'n *veldeksperiment* 'n gebeure soos 'n siekte of verkragting wat deur ondersoekers in die publiek opgevoer word, ten einde vas te stel hoe mense daarop reageer, Bailey, C.A. 1996, p. 2.

³⁰² Bailey, C.A. 1996, p. 2 & 9.

doel en metode daarvan stem ook ooreen met die van veldnavorsing. Die objek is volgens Geertz, in navolging van Max Weber, kultuur as “A multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render”³⁰³. Vanweë die aard van die objek van Etnografie, is Geertz oortuig daarvan dat Etnografie “thick description” is. In lyn hiermee noem Stewart³⁰⁴ die etnografiese verstaan van die konsep holisme, naamlik dat individue net binne die konteks van die geheel van die kultuur verstaan kan word, en as sulks observeer moet word.

- c) *Deelnemende observasie* – Daar word dikwels ’n onderskeid gemaak tussen deelnemende- en nie-deelnemende observasie. Die onderskeid is geleë in die feit dat met deelnemende observasie die ondersoeker self ook deelneem aan die alledaagse roetine van die betrokke konteks, terwyl dit nie die geval is by nie-deelnemende observasie nie. Volgens Bernard³⁰⁵ behels deelnemende observasie dat die ondersoeker op so ’n wyse observeer dat mense gewoon aangaan met hulle alledaagse aktiwiteite tydens observasie, en dat die ondersoeker sigself ook weer gereeld suksesvol kan onttrek om alles te intellektualiseer en goed op te skryf. Hy gee ook vyf (5) redes aan waarom deelnemende observasie ’n goeie wetenskaplike metode is in die bestudering van kulturele groepe: 1. Dit is ’n strategie om beide kwantitatiewe en kwalitatiewe inligting te bekom, en veral inligting wat onbekombaar sou gewees het indien die ondersoeker ’n volslae vreemdeling was in die konteks. 2. Die probleem van reaktiwiteit³⁰⁶ word deur middel van deelnemende observasie drasties gereduseer, en laer reaktiwiteit behels noodwendig hoër geldigheid van data. 3. Deelnemende observasie laat die ondersoeker toe om vraelyste in die plaaslike taal te formuleer, met ander woorde, dat jy die regte vrae in die betrokke konteks vra. 4. Die betekenis van dit wat geobserveer word, word makliker duidelik in deelnemende

³⁰³ Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, p. 10.

³⁰⁴ Stewart, A. 1998. *The Ethnographer's Method*. Qualitative Research Methods Series 46. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 6.

³⁰⁵ Bernard, H.R. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 148 – 179. “If you make up a questionnaire in your office, send it out and wait for the mails to bring your data in, that’s not field research. If you take a random sample of a community, go door to door, and do a series of face-to-face interviews, that is field research – but it’s not participant observation. If you go to a native market in a community that you’ve never visited before, and monitor the behavior of patrons and clients as they go through their transactions, that too is field research, but it isn’t participant observation.” Vergelyk ook, Stewart, A. 1998. *The Ethnographer's Method*. Qualitative Research Methods Series 46. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 6.

³⁰⁶ Reaktiwiteit behels die verskynsel dat mense hul gedrag verander sodra hulle besef dat hulle geobserveer word.

observasie. 5. Sekere probleme kan op geen ander manier as deelnemende observasie aangespreek word nie.³⁰⁷

- d) *Thick descriptions* – Dit is die resultaat van veldobservasie, en behels hoogs gedetailleerde opgawes van wat in die veld ervaar is. Een kort interaksie kan 'n hele aantal bladsye “thick description” beslaan, en die analise en interprestasie van so 'n “thick description” kan soms meer ingewikkeld wees as die statistiese analise van kwantitatiewe data³⁰⁸. Die term self het Geertz³⁰⁹ ontleen van Gilbert Ryle wat 'n onderskeid maak tussen “thin description” en “thick description”, en hy verduidelik die onderskeid met behulp van 'n uitgebreide voorbeeld van die verskillende betekenisse wat 'n oogknip kan hê. In kort kom dit daarop neer dat 'n ondersoeker in 'n gegewe kultuur sien dat drie seuns hulle oë knip, en dit dan so noteer in 'n “thin description” as 'n aantal oogknippe. Met 'n “thick description” sal die drie oogknippe veel meer gedetailleerd genoteer word, byvoorbeeld dat die oogknip van die eerste seun 'n onwillekeurige refleksbeweging was, die oogknip van die tweede seun 'n poging tot kommunikasie is, dat die derde seun die spot dryf met die tweede seun se oogknip deur met sy eie oogknip te wys hoe dit behoort te gebeur in die betrokke kultuur, en dan kan die tweede seun weer sy oog by die huis voor die spieël knip en so repeteer om dit reg te kan doen. “But the point is that between what Ryle calls the “thin description” of what the rehearser (parodist, winker, twitcher...) is doing (“rapidly contracting his right eyelids”) and the “thick description” of what he is doing (“practicing a burlesque of a friend faking a wink to deceive an innocent into thinking a conspiracy is in motion”) lies the object of ethnography”³¹⁰. “Thick descriptions” word dikwels ook weergegee met die term *veldnotas*. Veldnotas behels egter ook “mental notes” (onthou wie is normaalweg teenwoordig, wie praat eerste, wie verlaat eerste die byeenkoms ens.), en “jotted notes” (sake soos kwotasies, detail wat 'n mens maklik kan vergeet, persoonlike emosies ens. moet aangestip word). –
- e) *Diskoers-gebaseerde veldnavorsing* – Hier is die fokus gerig op hoe mense hul sosiale wêreld konstrueer deur middel van gesprek, en oudio- en video-apparatuur word eerder as veldnotas gebruik.
- f) *Observerende studies* – Dit is 'n onderafdeling van veldwerk waartydens alle nie-verbale gedrag gedokumenteer word deur gebruikmaking van sig, reuk, gehoor, gevoel en smaak,

³⁰⁷ Bernard, H.R. 1988, p. 148 – 152.

³⁰⁸ Bailey, C.A. 1996, p. 4.

³⁰⁹ Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, p. 3 – 30.

³¹⁰ Geertz, C. 1973, p. 6 – 7. Ten einde aan te toon presies hoe “thick” 'n “thick description” is, sien p. 7 - 9 vir een van Geertz se eie voorbeelde.

sonder om aan die mense vrae aangaande hulle gedrag te stel³¹¹. Hier is dit belangrik vir die ondersoeker om goed ontwikkelde sintuie te hê, en alle elemente soos byvoorbeeld liggaamstaal ook te dokumenteer.

- g) *Overt- en covert ondersoek* – Met “overt” ondersoek word bedoel dat die mense wat geobserveer word bewus is van die dubbele rol van die ondersoek in hulle konteks. “Covert” ondersoek behels dat die mense onbewus is van die feit en het bepaalde etiese implikasies waarop later terug gekom sal word.
- h) *Steekproef* – Daar bestaan verskeie tegnieke van steekproewe neem / “sampling”, maar in kort kom die beginsel daarvan op die volgende neer. Indien jy byvoorbeeld die gemiddelde ouderdom van alle vrouens in die distrik Calitzdorp wil bepaal kan jy dit by hulle almal uitvind, bymekaar tel en deel deur die aantal vrouens. Andersins kan ’n steekproef geneem word, die optelsom kan gedeel word deur die aantal deelnemers aan die steekproef, om sodoende ’n geskatte gemiddelde van die ware ouderdom te verkry. Hierdie is egter ’n ingewikkelde saak met vele veranderlikes, en die kuns is daarin geleë om ’n presiese waarskynlikheid te kry van die akkuraatheid van die steekproef se statistiek³¹². Normaalweg resorteer steekproewe egter onder kwantitatiewe ondersoek.

12.2.3 Enkele etiese aspekte

In die geskiedenis van ondersoek / navorsing is etiese grense dikwels oortree met tragiese gevolge vir diegene wat (on)bewustelik daarby betrokke was³¹³. Dit het gebeur in die biomediese wetenskappe, sowel as in die sosiale wetenskappe. Daarom is daar deesdae steeds groot debatte aangaande etiek in navorsing, synde sommige wetenskappers totaal ander etiese norme gebruik as ander. Vir enige ondersoeker is dit dus nodig om alvorens hy / sy die veld betree, grondig kennis te neem van die etiek verbonde aan die ondersoek en die moontlike implikasies. Telkens sal gevra moet word of die doel van die ondersoek die wetenskaplike middele heilig. Vervolgens sal instemming, misleiding, “dirty hands”, benadeling van die andere, konfidensialiteit, benadeling van self en persoonlike veiligheid, kortliks verken word.

³¹¹ Bailey, C.A. 1996, p. 9.

³¹² Vir ’n bespreking van die metode van “sampling” sien, Bernard, H.R. 1988, p. 79 – 109.

³¹³ Punch, M. 1994. Politics and Ethics in Qualitative Research. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 83 – 97, gee ’n hele aantal voorbeelde, byvoorbeeld die Nazi’s se ‘mediese eksperimente’, ’n ander geval waar lewendige kankerselle onder die vel van onbewuste pasiënte ingespuut is, en vele meer.

Instemming behels dat diegene wat aan die ondersoek gaan deelneem, in ondubbelsinnige terme heeltemal bewus sal wees van die feit dat hulle geobserveer word, asook die volle inhoud en aard van die ondersoek. Dikwels word deelnemers dan ook gevra om 'n "informed consent" vorm te teken. Volgens sommiges is so 'n benadering nadelig vir sekere tipes observasie, synde die situasie dan onnatuurlik kan raak. Volgens Punch³¹⁴ kan 'n etiese kode met betrekking tot instemming as riglyn dien vir 'n ondersoeker ten einde hom / haar attent te maak op etiek alvorens die veld betree word. Verder is hy van mening dat ingeligte instemming nie altyd haalbaar is nie. Indien 'n ondersoek egter wél ingeligte instemming wil bekom moet diegene wie bestudeer word bewus wees van die volgende aspekte: 1. Dat hulle deelneem aan 'n ondersoek. 2. Die doel van die ondersoek. 3. Die prosedures van die ondersoek. 4. Die risiko's en voordele van die ondersoek. 5. Die vrywillige aard van deelname aan die ondersoek. 6. Die deelnemer se reg om op enige gegewe moment sy / haar deelname te stop. 7. Prosedures wat gevolg word ten einde konfidensialiteit te beskerm.³¹⁵

Soos reeds vermeld is daar egter ook mense in die debat wat argumenteer dat *misleiding* soms aanvaarbaar sal wees, synde ingeligte instemming teenproduktief kan wees. So is sekere ondersoekers byvoorbeeld oortuig daarvan dat, vanweë die reaktiwiteit, geen objektiewe observasie moontlik is indien mense daarvan bewus is dat hulle geobserveer word nie. Verder word daar geargumenteer dat 'n sekere mate van oneerlikheid eintlik deel uitmaak van goeie sosiale vaardighede, synde totale eerlikheid mense kan seermaak³¹⁶. Hoe dit ookal sy, misleiding kan mense se basiese regte en menswaardigheid aantast, en is in beginsel teenproduktief ten opsigte van die boodskap van die Christelike Evangelie wat juis deur die ondersoek gedien wil word.

Die term "dirty hands" verwys na betrokkenheid in onwettige aktiwiteite wat teen die ondersoeker se eie morele standaarde ingaan. Onderzoekers word gereeld hierteen gewaarsku synde ondersoek as sulks geen geldige verskoning bied om die wet te oortree nie.

'n Belangrike etiese vraag is of die ondersoek enige mense in die konteks kan *benadeel*. Al behou 'n ondersoeker konfidensialiteit, kan sy / haar teenwoordigheid steeds mense ontstel. Verder kan die resultate van 'n ondersoek die teenoorgestelde gevolge hê vir die deelnemers

³¹⁴ Punch, M. 1994, p. 90.

³¹⁵ Bailey, C.A. 1996, p. 11.

³¹⁶ Bailey, C.A. 1996, p. 12 – 13, asook Punch, M. 1994, p. 90 – 92, gee nog meer redes en argumente wat vir en teen misleiding gebruik word weer.

as wat hulle op gereken het. So byvoorbeeld kan die resultaat van 'n ondersoek veroorsaak dat finansiële hulp aan deelnemers beëindig word.

Nou gekoppel met benadeling is die hele kwessie rond *konfidensialiteit*. Kan 'n ondersoeker totale konfidensialiteit aan deelnemers wie se gedrag hy / sy wil blootlê belooft? Is dit moontlik om die konteks waarin die ondersoek geskied totaal konfidensieel te hou, deur byvoorbeeld pseudonieme te gebruik? Is die deelnemers bewus van die feit dat die bevindinge moontlik gepubliseer kan word? Wat staan 'n ondersoeker te doen indien hy / sy 'n wetsoortreding sien plaasvind het, en gevra word om daaroor te getuig of die betrokke veldnotas aan die hof te oorhandig? Hierdie is alleen maar enkele vrae wat oorweeg moet word ten opsigte van konfidensialiteit in 'n ondersoek.

Behalwe vir die deelnemers wat beskerming moet geniet, moet 'n ondersoeker ook aan sy / haar eie *veiligheid* dink, en sorg dat hy / sy self nie *benadeel* word nie. Veral ondersoekers wat in areas werk waar hy / sy self deel is van 'n minderheidsgroep, moet daar versigtig opgetree word. Mense mag jou wantrou en skepties wees oor die ondersoek. Verder kan sekere areas waar die ondersoeker gereeld opgemerk word, en wat byvoorbeeld bekend is vir dwelms en prostitusie, die ondersoeker se reputasie skade aandoen. 'n Ondersoeker moet sigself ook kan distansieër van die groep wat bestudeer word se oortuigings. So byvoorbeeld sal jy in 'n ondersoek oor rassisme waardevolle inligting kan bekom deur aan 'n Ku Klux Klan optog deel te neem, maar terselfdertyd kan jou teenwoordigheid oorkom as 'n onderskrywing van die beginsels van rassisme³¹⁷.

Die voorafgaande etiese oorwegings is alleen maar enkele riglyne wat 'n ondersoeker noukeurig moet oorweeg alvorens die veld betree word. Daar bestaan geen-sistematiese prosedure ten opsigte van etiek wat in elke konteks gevolg moet word nie, en daarbenewens sal die antwoorde op die etiese vrae grootliks bepaal word deur die konteks. Die konteks van Calitzdorp, en die sensitiewe onderwerp van ondersoek, naamlik versoening, sal dus ook 'n eie lys etiese oorwegings op die tafel plaas.

12.2.4 Strewe na objektiwiteit

³¹⁷ Bailey, C.A. 1996, p. 33.

Statistiek-georiënteerde ondersoekers groepeer objektiwiteit en konstantheid saam in een doel, te wete “betroubaarheid”. Dié objektiwiteit (relatiewe onafhanklikheid van die resultate van die ondersoeker se eie besonderhede) en konstantheid (onafhanklikheid van resultate van tyd van observasie), is beide onafhanklik van die ondersoeker en die ondersoeksomstandighede³¹⁸. Hierdie objektiwiteit maak egter nie sin vir etnografie en veldwerk nie, synde die hele ondersoek verweef is, en deel uitmaak van, komplekse sosiale kontekste, en van die ondersoeker se eie identiteit. Gevolglik kan gevra word of betroubaarheid dan die regte oogmerk is van veldwerk, en of objektiwiteit enigsins haalbaar is?

Betroubaarheid en objektiwiteit verwys na drie(3) dimensies, te wete vooroordeel (effek van ondersoeker se interaksie op die resultate), replisering (hergebruik van identiese resultate deur ander ondersoekers) en spesifikasie (die definiëring van ondersoeksomstandighede sodat vooroordeel beoordeel kan word, en replisering gedoen kan word). Daar bestaan strategieë om vooroordeel en spesifisering aan te spreek, maar vir replisering bestaan geen menslik-moontlike taktiek nie³¹⁹. Aangesien hierdie ondersoek sover as moontlik wil strewe na objektiwiteit en betroubaarheid, sal die wyses waarop hierdie doelwitte nagestreef sal word vervolgens aan bod kom. In ’n poging om replisering te vergemaklik sal, soos reeds vermeld, van vraelyste gebruik gemaak word.

Eerstens sal gekyk word na die persoonlike vooroordeel van die ondersoeker. Tot hoe ’n mate beïnvloed sy eie persoonlikheid en interaksie met deelnemers aan die ondersoek, die reaktiwiteite van die mense? Word die beste metodologie gebruik om vooroordeel te minimaliseer, en het die ondersoeker sover as moontlik sy eie vooroordele op die tafel geplaas? Volgens Bailey is die aard van die ondersoeker se verhouding met diëgene in die konteks bepalend vir presies hoe die inligting wat bekom sal word daar sal uitsien. So byvoorbeeld sal ’n vroulike ondersoeker ’n ander tipe vraag vra as ’n manlike ondersoeker, net soos manlike en vroulike deelnemers variante antwoorde kan gee op een en dieselfde vraag. Dit is daarom belangrik vir die ondersoeker om sy eie vooroordele en die aard van die

³¹⁸ Stewart, A. 1998. *The Ethnographer's Method. Qualitative Research Methods Series 46*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 29 & 31. Volgens Stewart is enige ondersoek gesitueerd ten opsigte van: 1. Die tyd, plek en persone betrokke in die ondersoek, 2. Die lokale-historiese verbande van die persone in die casus byvoorbeeld simbole van identiteit, rituele objekte, en spraak wat voortdurend verander, wat veroorsaak dat die mense onverstaanbaar sal wees los van hulle konteks, en 3. Etnografiese verstaan is gesitueer in holistiese verduidelikings, en kulturele en sosiale sisteme, byvoorbeeld die verstaan van een spesifieke groep mense binne ’n kombinasie van hul eie religieuse, politieke, ekonomiese en ekologiese oorwegings.

verhoudings wat hy het met die verskillende deelnemers aan die ondersoek, sorgvuldig te omskryf.

Tweedens is dit belangrik om te onthou dat alhoewel replisering nagestreef word, veldwerk geensins soos 'n laboratorium eksperiment gerepliseer kan word nie. Tog is dit belangrik dat alle waarnemings met betrekking tot die ondersoeksomstandighede in kaart gebring sal word, sodat die element van vooroordeel beoordeel kan word³²⁰. Daarom moet die ondersoeker nie alleen dokumenteer wat hy / sy in 'n gegewe konteks sien nie, maar ook wat hy / sy sien, ruik (lig, kleure ens.), hoor, voel (tas en emosioneel), proe, asook die spasiëring van objekte in die ruimte, die houding van mense (lyftaal) ensovoorts³²¹. Elke element wat waargeneem word dra by tot betekenisgewing.

Wat dus van integrale belang is vir 'n ondersoeker, is om kennis te neem van die gesitueerdheid van die ondersoek, die mate van reaktiwiteit, die betekenisgewende elemente, en 'n deeglike kennis van sy / haar eie identiteit. Elke detail is dus van belang, en die veldnotas moet as sulks afgeneem word.

12.2.5 Dokumentasie van observasie

Soos reeds vermeld sal hoofsaaklik van veldnotas gebruik gemaak word, maar ook van ander media soos video's, bandopnames, foto's en kuns. Elkeen van hierdie media vereis as sulks 'n eie aanslag van dokumentasie, maar ook van analise en interpretasie. Vanweë die omvang van hierdie ondersoeksvoorstel sal hier slegs ingegaan word op fotografie as medium, om eksemplaries te dien ten opsigte van dokumentasie, analise en interpretasie van data. Metodologie ten opsigte van die ander media sal in die finale ondersoek op skrif gestel word. Voortaan sal eerstens riglyne in kaart gebring word ten opsigte van fotografie as medium³²².

Dit sal vandag in die jaar 2000 haas onmoontlik wees om 'n uitgewerkte, beproefde strategie op die tafel te plaas vir die neem, analise en interpretasie van foto's. Daar bestaan heelwat

³¹⁹ Stewart, A. 1998, p. 30.

³²⁰ Stewart, A. 1998, p. 30.

³²¹ Bailey, C.A. 1996, p. 65 – 71.

³²² Met betrekking tot die gebruik van visuele data in 'n ondersoek bestaan daar hele tydskrifte wat net aan hierdie onderwerp gewy is, byvoorbeeld die joernaal *Visual Sociology*.

benaderings³²³ om hierdie doel te dien, waarvan een gekies kan word. Só 'n aanpak sal egter 'n negering beteken van die huidige sogenaamde postmoderne kritiek³²⁴ binne die domein van sosiologiese- en antropologiese kwalitatiewe ondersoek. Tog is dit belangrik dat die benaderings wat in die verlede aangewend is bestudeer sal word, sowel as die postmoderne kritiek daarop, "Holding on to what is valuable in the tradition while adopting elements of the new"³²⁵.

Volgens Ball en Smith³²⁶ bestaan daar egter nog nie voldoende voorbeelde van 'n goeie postmoderne aanpak van fotografie binne die Sosiologie en Antropologie nie. As sulks is hier dus 'n uitdaging vir hierdie betrokke ondersoek, te wete die formulering van 'n eie aanpak van die visuele data, deur die goeie uit die tradisie van die vakgebied in die lig van die postmoderne kritiek aan te wend. Hierdie formulering sal deel uitmaak van die finale ondersoek. Vervolgens sal slegs kortliks gekyk word na die geskiedenis van fotografie as medium, met enkele punte van postmoderne kritiek.

Na die ontdekking van die kamera teen die einde van die negentiende eeu, is fotografie deur antropoloë aangewend om rasse mee te klassifiseer, en is foto's gesien as 'n medium wat die waarheid voorhou op 'n realistiese wyse. Vroeg in die twintigste eeu het fotografie egter sy mistiek verloor en die gebruik daarvan in die sosiale wetenskappe het begin afneem, deels ook vanweë die skuif van belangstelling na sosiale strukture wat nie maklik fotografeerbaar is nie. Mettertyd is die medium egter herontdek en aan tekste gekoppel, wat behels het dat foto's meegaande verduidelikings gekry het. Werklike Visuele Sosiologie het egter eers in die sestigerjare van die twintigste eeu tot stand gekom, vanweë die opbloeï van dokumentêre fotografie. Hierdie dokumentêre fotografie het veral gehandel oor sosiale probleme (ghetto's, dwelmkultuur ens.), wat deur sosioloë beskou is as behorende tot die agenda van Sosiologie. Soos Sosiologie egter meer wetenskaplik geraak het, het fotografie meer soos kuns geraak. Teorie onderliggend aan die sosiale werklikheid wat gefotografeer is, is grootliks genegeer, wat aan die foto's 'n uiters subjektiewe dimensie verleen het. So byvoorbeeld het die fokus

³²³ Ball, M.S. en G.W.H. Smith. 1992. *Analyzing visual data. Qualitative Research Methods Volume 24*. Newbury Park / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 31 – 70, noem vyf (5) moontlike benaderings, te wete Inhoud Analise, Simbolisties, Strukturalisties, Kognitiewe Antropologie en Etnometodologie.

³²⁴ Sien in verband met die postmoderne kritiek op die neem, analise en interpretasie van visuele data, Harper, D. 1994. On the Authority of the Image. *Visual Methods at the Crossroads*. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications, p. 408, asook, Ball, M.S. en G.W.H. Smith. 1992, p. 68 – 70.

³²⁵ Harper, D. 1994, p. 403.

³²⁶ Ball, M.S. en G.W.H. Smith. 1992, p. 68 – 70.

van dokumentêre fotografie op probleme, met die oog op verandering, egter die teenoorgestelde vermag as wat beoog is daarmee. Met ander woorde in plaas van byvoorbeeld insig in probleme in Derdewêreld lande, is die idee van totale chaos en elende versterk wat so afbreuk doen aan die beeld van die betrokke lande³⁵.

Oor die algemeen kan gesê word dat die ondersoeker dikwels nie ingesien het dat hy / sy self sturing gee aan die fotografiese proses nie, en dat die kyker deels betekenis gee aan die foto. So het die individu besluit wat gefotografeer sal word, sonder om sy / haar eie voorkeure en vooroordele op die tafel te plaas. Die interaksie wat daar bestaan tussen die ondersoeker en die onderwerp word deur postmoderne kritiek bevraagteken, en soek na 'n herstel van die subjek – objek splitsing. Vir hierdie doel moet 'n aantal sake in gedagte gehou word: byvoorbeeld dat beide die nemer van die foto en die kyker na die foto deel het aan die proses van betekenisgewing; elke foto se betekenis is vervolgens ook konteks gebonde; die gedagte dat foto's die waarheid uitbeeld moet uitgedaag word; eie ideologiese oortuigings moet ontmasker word in die representasie van andere.

In 'n poging om enkele van hierdie probleme te oorbrug moet die fotograaf probeer om onder andere vanuit die kulturele lens van diegene wie gefotografeer word die foto's te neem. Sodoende word andere uitgebeeld soos hulle hulself sien, en nie vanuit die ideologiese oortuigings van die ondersoeker nie. Verder moet wegbeweeg word van beelde wat armoede en chaos uitbeeld, en die beelde voorgehou word wat gemeenskap en kreatiewe intelligensie uitbeeld. Daarom is dit noodsaaklik vir die ondersoeker om die kultuur wat bestudeer word te verstaan.

'n Tweede belangrike riglyn is dat die neem van foto's gelei moet word deur teorie, en hier spesifiek liturgiewetenskaplike teorievorming. Foto's moet dus deurgaans bewustelik geneem word in die lig van die betrokke teorie, sodat informasie geskep, georganiseer en gepresenteer kan word op 'n wyse wat geverbaliseer kan word³²⁷. Sodoende word 'n eie onverantwoorde presentasie van data vermy, wat meer sal neig na kuns as 'n poging tot objektief wetenskaplike ondersoek.

³⁵ Harper, D. 1994, p. 403 – 407.

³²⁷ Harper, D. 1994, p. 408 – 409.

Deesdae word voorgestel dat 'n samewerking moet geskied tussen ondersoeker en subjek, om sodoende die tradisionele eenrigting verkeer te deurbreek met samewerking tussen subjek en ondersoeker. Een tegniek wat aangewend kan word is om foto's van die subjek se omgewing aan hom / haar te toon ten einde dialoog te stimuleer. So ontdek die fotograaf dat hy / sy die foto's wel ken, maar nie die kulturele bedding daarvan nie³²⁸. Hierdie beginsel word ook binne die benadering van Etnometodologie ernstig geneem, deurdat dit diegene wie ondersoek word se eie oogpunt ernstig geneem word³²⁹.

'n Verdere handige tegniek is om die bestaande wyse van dokumentêre fotografie te dekonstrueer, deur nie net op die anderse / snaakse / vreemde te konsentreer nie. Die postmoderne fotograaf neem eerder beelde en plaas dit in jukstaposisie met ander fragmente van kultuur. Met so 'n benadering kan dadelik gevra word of dit nie eerder onder kuns resorteer, as onder wetenskap nie. Tog het so 'n benadering, asook die voorafgaande tegnieke en beginsels, die voordeel dat dit die ondersoeker meer krities en minder naïef maak, asook dat ideologie gekonfronteer word³³⁰.

Indien 'n ondersoeker voorafgaande riglyne in gedagte hou met die versameling, analise en interpretasie van visuele data, sal 'n hele aantal slaggate vermy kan word. Sodoende sal 'n beskrywing van die rituele praxis verkry kan word wat nie 'n subjektiewe seleksie van die ondersoeker self is nie, en nie deur sy eie oortuigings aangedryf is nie.

12.3 Konklusie

In die finale ondersoek sal die metodologiese aanpak van die ondersoek volledig in kaart gebring word. Die voorafgaande inligting dien alleen as 'n voorlopige verkenning van die terrein van kwalitatiewe ondersoek in die algemeen, en in die besonder as motivering vir die gebruik daarvan in die voorgestelde ondersoek. Die eerste drie(3) hoofstukke met betrekking tot inkulturasie, ritualiteit en versoening, dien as breë teoretiese kader wat sturing sal gee aan die versameling van die data. Presies hoe die data geanaliseer en geïnterpreteer sal word, met ander woorde 'n eie benaderingswyse, sal egter nog ontwerp word.

³²⁸ Harper, D. 1994, p. 410.

³²⁹ Ball, M.S. en G.W.H. Smith. 1992, p. 61.

³³⁰ Harper, D. 1994, p. 411.

13. Slot

Die voorafgaande vyf(5) hoofstukke dien dus as voorstel vir 'n kontekstuele rituele ondersoek in Suid-Afrika. Die hoofstukke met betrekking tot ritualiteit en inkulturasie sal dien as teoretiese vertrekpunt, en die historiese rituele ondersoek het areas waarrondom ritualiteit ondersoek kan word aan die lig gebring. Met hierdie vertrekpunt, en met die bywerk van nog meer primêre- en sekondêre bronne, sal na die casus gegaan word. Met behulp van deelnemende observasie sal die betrokke casus oopgemaak word om as verdere primêre bron aangewend te word in die ondersoek. Die seleksie, analise, konfrontasie en finale verwerking van die data sal geskied aan die hand van interferensie soos uiteengesit in die uitgangspunte, en die ondersoeker self sal met 'n getemde intuïsie sturing gee aan die proses.

Heelwat teologiese ondersoek is al gedoen rond versoening binne die Suid-Afrikaanse post-apartheid situasie. Hierdie ondersoek wil egter 'n eie bydrae lewer deur op 'n nuwe wyse na die onderwerp te kyk, te wete vanuit 'n rituele perspektief. Hierdie bydrae sal dan ook spesifiek gerig wees op die medium waardeur God se versoening aan ons gekommunikeer word, naamlik die Christelike liturgie. Net soos Gods se genade en vergifnis nie afgedwing kan word nie, maar alleen in vertroue en afwagting ontvang kan word as vrye gawe, net so kan die liturgie / rituele nie in volstrek funksionele terme gesien word nie. God se versoening is en bly 'n vrye geskenk.

Desnieteenstaande is hierdie ondersoek van oortuiging dat die medium waardeur God sy versoening aan die mens kommunikeer, die liturgie, afhangende van die vormgewing daarvan, beter of slegter slaag in die doel. Daarom is dit nodig om die liturgie optimaal te inkultureer in elke afsonderlike konteks. Gevolglik staan hierdie ondersoek as 'n geheel in diens van die vraagstelling: "Hoe 'n beter geïnkultureerde rituele repertoire van versoening verkry kan word?", synde die versoening tussen God en mens, en tussen mense, so beter gestalte kan kry in Suid-Afrika.

14. Geraadpleegde literatuur.

14.1 Algemeen liturgies.

Caspers, Lukken en Rouwhorst (reds.). 1995 . *Bread of Heaven. Customs and practices surrounding holy communion. Essays in the history of liturgy and culture.* Kampen: Kok Pharos Publishing House.

De Clerck, P. 1994 . "Lex orandi, lex credendi": The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage. *Studia Liturgica* 24, 178-200.

Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity.* Leiden / Boston / Keulen: Brill.

Louw, D.J. 1999 . *Creative Hope And Imagination In A Practical Theology of Aesthetic (Artistic) Reason.* Stellenbosch: Ongepubliceerde notas.

Lukken, G. 1990 . *Liturgie en Zintuiglijkheid, over de betekenis van lichamelijkheid in de liturgie.* Hilversum: Gooi & Sticht.

Lukken, G. 1994 . *Per Visibilia Ad Invisibilia. Anthropological, Theological and Semiotic Studies On The Liturgy And The Sacraments.* Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Oskamp, P en N. Schuman. 1998 . *De weg van de liturgie.* Tradities, achtergronden, praktijk. Zoetermeer: Meinema.

Post, P. 1999 . Rijke oogst: literatuurbericht liturgiewetenschap. *Praktische Theologie* 26/1, 94 – 117.

Post, P. 1995 . *Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood.* Baarn: Gooi & Sticht.

Power, D.N. 1999 . *Sacrament, The Language of God's Giving.* New York: The Crossroad Publishing Company.

Van der Leeuw, G. 1949 . *Sacramentstheologie.* Nijkerk: Callenbach.

Van der Leeuw, G. 1946 . *Liturgiek.* Nijkerk: Callenbach.

Vrijlandt, M.A. 1987 . *Liturgiek.* Delft: Meinema.

Webber, R.E. 1994 . *Worship Old and New.* Grand Rapids: Zondervan.

Wegman, H.A.J. 1991 . *Riten en mythen.* Kampen: J.H.Kok.

14.2 Liturgie en inkulturasie.

- Amalorpavadoss, D.S. 1990 . Theological Reflections on Inculturation. *Studia Liturgica* 20, 36 – 54.
- Amalorpavadass, D.S. 1990 . Theological Reflections on Inculturation (Part 2). *Studia Liturgica* 20, 116 – 136.
- Bauman, Z. 1992 . *Intimations of Postmodernity*. Londen: Routledge.
- Buchanan, C. 1994 . Issues of Liturgical Inculturation. In: Gitari, D. (red.). *Anglican Inculturation of the Liturgy. The Kanamai Statement*. Nottingham: Grove Books Limited.
- Chupungco, A.J. 1982 . *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press.
- Crockett, W.R. 1990 . Christianity and Culture in Modern Secular Society. *Studia Liturgica* 20, 28 – 35.
- Du Toit, C.W. 1999 . Open vs Particular Culture-Biased Christianity. *African Ecclesial Review* 41/2, 108 – 125.
- Gitari, D (red.). 1994 . *Anglican Liturgical Inculturation in Africa. The Kanamai Statement*. Nottingham: Grove Books Limited.
- Lamberts, J (red.). 1996 . *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Uitgeverij Acco.
- Lukken, G. 1996 . Inculturatie van de liturgie: theorie en praktijk. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Uitgeverij Acco.
- Lukken, G. 1994 . *Inculturatie en de toekoms van de liturgie*. Heeswijk-Dinther: Uitgeverij Abdij van Berne.
- Lukken, G. 1997 . Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Metodische verheldering en vragen. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13, 135 – 148.
- Lutheran World Federation. 1998 . Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage. *Studia Liturgica* 28, 244 - 252.
- Mbiti, J.S. 1969 . *African Religions and Philosophy*. Londen / Nairobi / Ibadan: Heinemann.
- Monigaba, E.G. 1994 . The Indigenization if Liturgy. In: *Anglican Liturgical Inculturation in Africa. The Kanamai Statement*. Nottingham: Grove Books Limited.
- Neckebrouck, V. 1996 . Progressistische theologie en inculturatie van de liturgie. In: Lamberts, J. *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.
- Nolan, A. 1994 . Democratie en geweld, Concrete vragen voor christenen in Zuid-Afrika. *Rondom het Woord* 36/1, 21 – 27.
- Pieterse, J.N. 1990 . *Wit over Zwart, Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse Populaire Cultuur*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Trope.
- Van Tongeren, L. 1996 . De inculturatie van de liturgie tot (stil)stand gebracht?. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 12, 164 – 186.

Wijsen, F. 1996 . “Alle mensen zien dieselfde zon “. Liturgie in Afrika tussen inculturatie en syncretisme. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

Worgul, G.S. 1996 . Inculturatie en basismetaforen. In: Lamberts, J. (red.). *Liturgie en inculturatie*. Leuven: Acco.

14.3 Skuld en versoening.

Barnard, M. 1998 . Doop en belijdenis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.

Barnard, M. 1998 . Prediking. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.

Boendermaker, J. 1998 . Maaltijd van de Heer: oecumenisch-protestant. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.

Brockman, N.C. 1997 . *Encyclopedia of Sacred Places*. Santa Barbara / Denver / Oxford: ABC-CLIO.

Brown, P. 1981 . *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press.

Dallen, J. en J. Favazza. 1991 . *Removing the Barriers. The practice of reconciliation*. Chicago: Liturgy Training Publications.

Dankbaar, W.F. 1986 . *Communiegebruiken in de eeuw der Reformatie*. Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap.

Dassmann, E. 1973 . *Sünde- und Bußvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrereinführung in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Münster Beiträge zur Theologie 36*. Münster: Aschendorff.

Eade, J. en M.J. Sallnow (reds.). 1991 . *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. Londen / New York: Routledge.

Elizondo, V. 1996 . De pastorale mogelijkheden van een pelgrimstocht. *Concilium* 4, 98 – 106.

Favazza, J.A. 1997 . Forum: The Fragile Future of Reconciliation. *Worship* 71/3, 236 – 244.

Frijhoff, W. 1998 . *Heiligen, idolen, iconen*. Nijmegen: SUN.

Heggen, F.J. 1988 . *Omgaan met schuld*. In *De Christelijke Geloofsgemeenschap*. Hilversum: Gooi & Sticht.

Hellwig, M.K. 1982 . *Sign of Reconciliation and Conversion. The Sacrament of Penance for Our Times*. Wilmington: Glazier.

- Henau, E. 1996 . Bedevaarten: geschiedenis en spiritualiteit. In: Peters, F. en W. Mes. *Bedevaarten in Europa*. Amsterdam: Anthos.
- Hermans, J. 1983 . *Wier Zonden Gij Vergeeft, boete en verzoening in oud-christelijke geschriften, een bloemlezing*. Brugge: Uitgeverij Tabor.
- Hinchliff, P. 1992 . The Modern Period. In: Jones, C. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK.
- Howell, C. 1992 . From Trent to Vatican II. In: Jones, C. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK.
- Immink, G. 1998 . Schuldbelijdenis en decaloog. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Immink, G. 1998 . Heilig Avondmaal: klassiek-gereformeerd. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Jennings, T.W. 1988 . *The Liturgy of Liberation*. Nashville: Abingdon.
- Kellerman, B.W. 1991 . *Seasons of Faith and Conscience*. Maryknoll: Orbis.
- Kronenburg, J. 1998 . Het ritueel van vergewing en verzoening in de reformatie – een verhaal uit de praktijk. In: *Gebroken Bestaan 1, Rituelen rond vergewing en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht.
- Landman, G. 1999 . Het delen van brood en wijn. Verschillende vormen voor het vieren van het heilig Avondmaal. *Erediensvaardig* 15/4, 128 – 131.
- Ledegang, F. 1991 . *Als Pelgrim Naar Het Heilige Land. De pelgrimage van Egeria in de vierde eeuw*. Christelijke Bronnen 4. Kampen: J.H. Kok.
- Leijssen, L. 1998 . Geschiedenis van de christelijke verzoening in vogelvlucht, hermeneutiese reflexies. In: *Gebroken Bestaan 1, Rituelen rond vergewing en verzoening*. Baarn: Gooi & Sticht.
- Lescrauwaet, J.F. 1973 . In: Tromp, Lescrauwaet en Scheer. *Geroepen tot vrede. Van exegeese tot verkondiging*. Boxtel: Katholieke Bijbelstichting.
- Luth, J.R. 1995 . Communion in the Churches of the Dutch Reformation to the Present Day. In: Caspers, Lukken en Rouwhorst (reds.). *Bread of Heaven. Customs and practices surrounding holy communion. Essays in the history of liturgy and culture*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Polfliet, J. 1997 . Jongerenpelgrimages...kansen tot verzoening. *Tijdschrift voor liturgie* 81, 96 – 102.

- Post, Pieper en Van Uden. 1998 . *The Modern Pilgrim. Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Post, R.R. 1962 . *Handboek van de kerkgeschiedenis I. De geschiedenis van de Oude Kerk (tot omstreeks 700)*. Nijmegen / Utrecht: Dekker & Van de Veg N.V.
- Raad van Kerken in Nederland. 1998 . *Viering Van Verzoening: Bouwstenen voor de liturgische viering van de verzoening in het kader van de derde Nederlandse Kerkendag 25 April 1998 te Kampen*. Amersfoort: Oecumeniese Bezinning 15.
- Rossel, W. 1997 . Kom toch naderbij! "Bijbelse overwegingen rond het thema van vergeving, verzoening en boete". *Tijdschrift voor liturgie* 81, 14 – 28.
- Rouwhorst, G. 1997 . De viering van bekering en verzoening. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, 29 – 42.
- Runia, K. 1992 . *Schuldig Hoezo? Over schuld en vergeving*. Kampen: J.H. Kok.
- Safrai, Z. 1998 . The Institutionalization of the Cult of Saints in Christian Society. In: Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden / Boston / Keulen: Brill.
- Schuman, N. 1998 . Getuigen. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Schuman, N. 1998 . Een getuigenkalender. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Speelman, H.A. 1999 . Calvijn en de biecht. *Communio* 24 / 4.
- Strijards, H. en W.M. Speelman. 1998 . Omkeren op de ingeslagen weg. Een herovering van het pastoraat van schuld en verzoening. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 14, 197 – 218.
- The Council of Trent Canons and Decrees*. <http://history.hanover.edu/early/trent.htm>
- Tripp, D.H. 1992 . Protestantism and the Eucharist. In: Jones, J. et al (reds.). *The Study of Liturgy*. Londen: SPCK.
- Van den Berg, J. 1997 . De boete in de gereformeerde kerken. *Tijdschrift voor liturgie* 81, 147 – 153.
- Vanden Berghe, E. 1997 . Verzoening en boete in het menselijk bestaan. *Tijdschrift voor Liturgie* 81, 3 – 13.
- Van Herwaarden, J. 1974 . *Pelgrimstochten*. Bussum: Fibula-Van Dishoeck.
- Van Herwaarden, J. 1978 . *Opgelegde bedevaarte. Een studie over de praktijk van opgelegde bedevaarte (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late Middeleeuwen (ca 1300 – ca 1550)*. Assen / Amsterdam: Van Gorsum.

- Van Nijen, J. 1998 . Kyrie eleison en Gloria in excelsis. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Vidal, J.R. 1996 . Pelgrimage in de christelijke traditie. *Concilium* 4, 32 – 44.
- Witvliet, J.D. 1997 . Baptism as a Sacrament of Reconciliation in the Thought of John Calvin. *Studia Liturgica* 27, 152 – 165.
- Woodward, K. 1990 . *Making Saints*. Londen: Chatto & Windus.

14.4 Ritueel en simbool

- Babin, P. 1991 . *The NEW ERA in Religious Communication*. Minneapolis: Fortress Press.
- Berkouwer, C.G. 1969 . *The Sacraments*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Boudewijnse, B. 1995 . The conceptualization of ritual. A history of its problematic aspects. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 11, 31 – 56.
- De Visscher, J. 1996 . *Een te voltooien leven*. Kampen: Uitgeverij Kok Agora.
- Dijk, D.J.J. Inclusieve taal in de liturgie. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Grimes, R.L. 1990 . *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Hanekom, A.R. 1995 . *Simbool en Ritueel as Instrumente vir Geloofsvorming*. Proefskrif ingelewer vir die graad doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.
- Lukken, G. 1998 . Symbool als grondcategorie van de liturgie. Enkele aanvullende verhelderingen vanuit de semiotiek. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 14, 87 – 97.
- Lukken, G. 1994 . No Life without Rituals. In: Van Tongeren, L en C. Caspers (reds.). *Per Visibilia Ad Invisibilia. Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments*. Kampen: Kok Pharos Publishing House. -
- Lukken, G. 1984 . *De onvervangbare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Lukken, G. 1988 . *Geen leven zonder rituelen*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Lukken, G. 1999 . *Rituelen in overvloed*. Baarn: Gooi & Sticht.
- Menken-Bekius, C. 1998 . *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Oskamp, P. 1998 . Gebeden en gaven. In: Oskamp, P. en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.

- Post, P. 1998 . Post-Modern Pilgrimage: Christian Ritual Between Liturgy and 'Topolatry'. In: Houtman, Poorthuis en Schwartz (reds.). *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden / Boston / Köln: Brill.
- Scharen, C. 1996 . Ideology, Ritual, and Christian Subjectivity. *Worship* 70/5, 406 – 422.
- Spinks. 1995 . Boekresensie van *Per Visibilia Ad Invisibilia*. *The Journal of Theological Studies* 46.
- Steyn, J.C. 1980 . *Die grammatika van liefde*. Kaapstad: Tafelberg.
- Thiselton, A.C. 1986 . Sign, Symbol. In: Davies, J.G. (red.). *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*. Filadelfia: The Westminster Press.
- Uytenbogaart, H. 1998 . Simbool en rite. In: Oskamp, P en N. Schuman (reds.). *De weg van de liturgie. Tradisies, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Verhelst, M (e.a.) 1988 . *Met rituelen het leven spelen. Initiasie, Welkom, Dank, Verzoening, Feest*. Brussels: Uitgeverij Patmos.
- Vrijdag, H. 1988 . *Zonder beelden sprak hij niet tot hen. Nieuwe symbolen en riten in de liturgie*. Deel 1. Het kerkelijk jaar. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Vrijdag, H. 1989 . *Zonder beelden sprak hij niet tot hen. Nieuwe symbolen en riten in de liturgie*. Deel 2. Viering bij bijzondere gelegenheden. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Vrijdag, H. 1991 . *Zonder beelden sprak hij niet tot hen*. Deel 3. Het zichtbare in de liturgie. Baarn: Gooi & Sticht.
- Wepener, C.J. 1998 . 'n Ondersoek na die begrippe simbool en idool en waarde van fisiese simbole in die Gereformeerde liturgie in 'n postmoderne samelewing. Universiteit van Stellenbosch.
- Worgul, G.S.jnr. 1990 . Ritual. In: Fink, P.E. (red.). *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville: The Liturgical Press.

14.5 Metodologie / Veldwerk

- Anderson, I. et al. 1995 . *On the Art of Doing Field Studies. An Experience-based Research Methodology*. Munksgaard: Handelshøjskolens Forlag.
- Bailey, C.A. 1996 . *A Guide To Field Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Pine Forge Press.
- Ball, M.S. en G.W.H. Smith. 1992 . *Analyzing visual data. Qualitative Research Methods Volume 24*. Newbury Park / Londen / New Delhi: Sage Publications.

- Bernard, H.R. 1988 . *Research Methods in Cultural Anthropology*. Newbury Park / Londen / New Delhi: Sage Publications.
- Dingemans, G.D.J. 1996 . *Manieren Van Doen. Inleiding tot de studie van de Praktische Theologie*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Geertz, C. 1973 . *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Harper, D. 1994 . On the Authority of the Image. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications.
- Morse, J.M. 1994 . Designing Funded Qualitative Research. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications.
- Post, P. 1999a . Ongepubliceerde Nederlandse teks van 'Feast as a Key Concept in a Liturgical Studies Research Design', In: Post, P. e. a. (reds.). *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*. Leuven: Peeters 2000.
- Post, P. 1999b . *Interferentie en intuïtie: over de eigen aard van het liturgiewetenschappelijke onderzoeksontwerp*. Gepresenteer by NOSTER-symposium, September 1999 te Utrecht.
- Post, P. 1999c . Gepresenteer as inleiding tot symposium. *Liturgie en muzische taal. Het gezonge eucharistisch gebed*. Oktober 1999 te Tilburg.
- Punch, M. 1994 . Politics and Ethics in Qualitative Research. In: Denzin, N.K. en Y.S. Lincoln (reds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications.
- Stewart, A. 1998 . *The Ethnographer's Method. Qualitative Research Methods Series 46*. Thousand Oaks / Londen / New Delhi: Sage Publications.